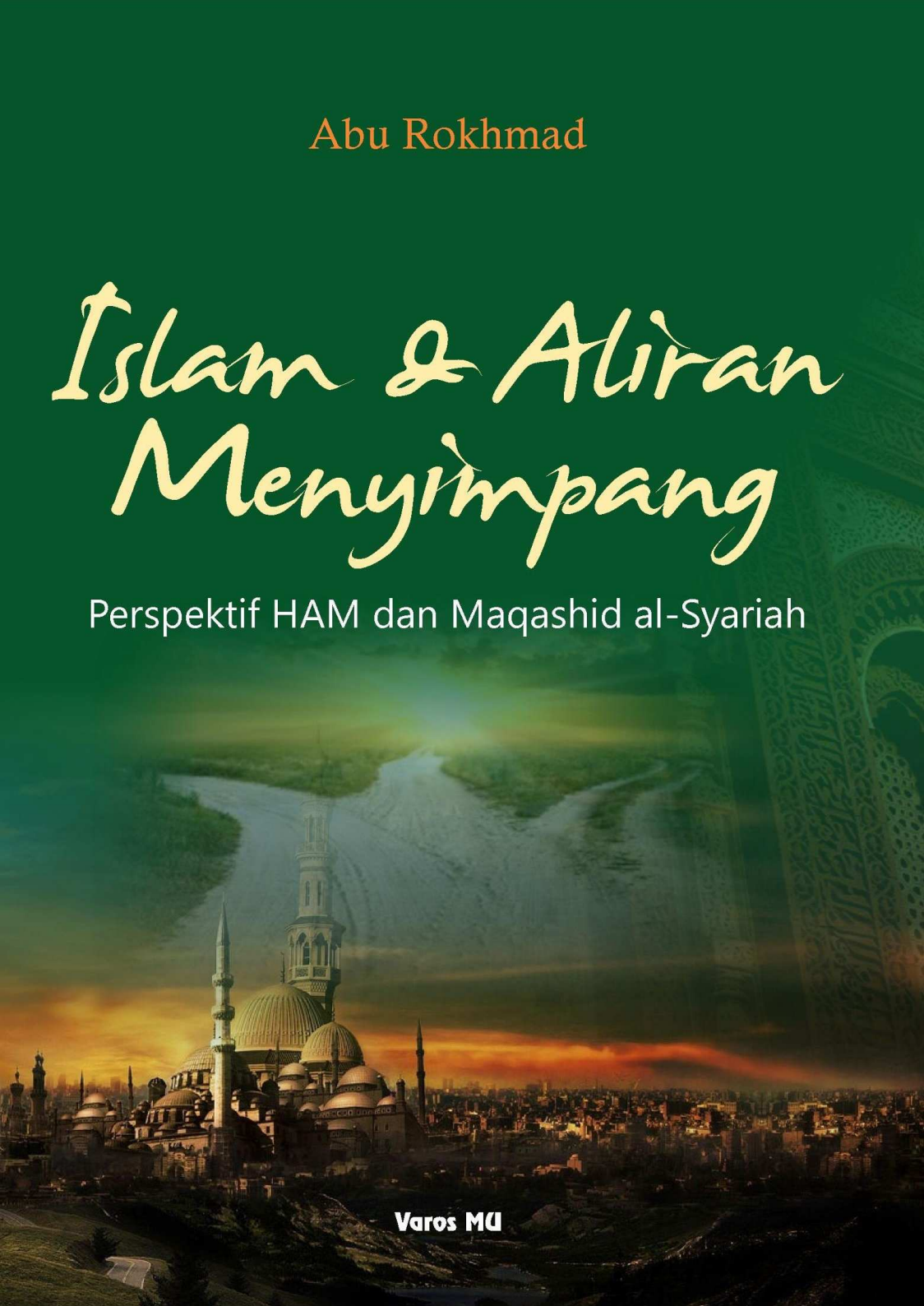
Abu Rokhmad

Islam & Aliran Menyimpang

Perspektif HAM dan Maqashid al-Syariah



Varos MU

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Islam & Aliran Menyimpang

Perspektif HAM dan Maqashid al-Syariah

Abu Rokhmad

CV. Varos Mitra Utama

معهد روضة الطالبين الإسلامية الرسمية

PONDOK PESANTREN

Raudlatut Thalibin

(TAMAN PELAJAR ISLAM)

Leteh – Rembang – Jawa Tengah

Islam & Aliran Menyimpang

Perspektif HAM dan Maqashid al-Syariah

Penulis:
Abu Rokhmad

Desain Isi dan Cover:
Alimul Huda

Edisi April 2019

ISBN: 978-602-70442-8-4

Penerbit:
CV. Varos Mitra Utama
Wates – Ngaliyan – Semarang
Email: rndmediasemarang@gmail.com

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-Undang No. 19 Tahun 2002

PERSEMBAHAN

Untuk Faza, Nena, Alex
Indonesia Masa Depan

KATA PENGANTAR

Al-Qiyadah al-Islamiyyah dan belakangan berubah bentuk menjadi Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) adalah aliran fenomenal-kontroversial yang menghebohkan di awal tahun 2016. Ribuan orang dari berbagai daerah dan propinsi mengikuti aliran ini. Keberanian para pengikutnya untuk meninggalkan begitu saja keluarga, pekerjaan, kampung halaman, menjual seluruh harta benda yang ia mampu, lalu tiba-tiba menghilang, merupakan modus perekrutan dan indoktrinasi yang unik. Yang hilang dan dicari-cari oleh keluarga, seluruhnya ditemukan dan berkumpul di suatu wilayah yang sudah dibeli oleh Gafatar: Kabupaten Mempawah Kalimantan Timur.

Bersama al-Qiyadah, lahir seseorang yang mengaku nabi. Ahmed Musadeq, pensiunan PNS, pernah menjadi pengurus KONI, bersahabat dengan Panji Gumilang (pengasuh al-Zaytun) dan bersinggungan dengan NII KW IX, adalah sosok dibalik al-Qiyadah dan Gafatar. Dialah yang mengaku nabi, yang mengajarkan Millah Abraham dengan dasar-dasar argumentasi yang sangat lemah. Al-Qiyadah menggabungkan ajaran Islam, Kristen dan Yahudi. Tetapi agama yang paling banyak diputarbalikkan ajarannya adalah Islam. Islamlah yang paling dirugikan dengan al-Qiyadah dan Gafatar. Karena itu, ia layak disebut aliran sempalan dalam Islam.

Bukti bahwa al-Qiyadah merupakan sempalan dari Islam karena ia menyebut dan menyinggung ajaran Islam namun dengan caranya sendiri. Persaksian seorang

muslim dalam bentuk syahadat yang sakral dan eksklusif itu (yang menjejerkan Allah Swt dan Nabi Muhammad Saw), dirubah begitu saja. Nabi Muhammad Saw digeser posisinya dari syahadat dan diganti *al-masih al-mau'ud,* yang dimaksud adalah dirinya, Ahmad Musadeq. Hal ini merupakan pelecehan terhadap nabi yang diagungkan umat Islam.

Mereka juga menyebut soal shalat, salah satu rukun Islam, yang dinyatakan tidak/ belum wajib dilaksanakan sebelum Negeri Kesatuan Semesta Alam (NKSA) terbentuk. Sebuah negera yang diimpikan oleh mereka. Masih banyak lagi ajaran al-Qiyadah, yang bersinggungan erat dengan Islam namun dimaknai semaunya. Inilah yang menyebabkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) bereaksi dengan mengeluarkan fatwa bahwa al-Qiyadah dan Gafatar adalah aliran sesat dan menyesatkan.

ooo0ooo

Al-Qiyadah dan Gafatar bukan cerita terakhir dari aliran sempalan di Indonesia. Masih sering diberitakan keberadaan aliran Islam sempalan yang membawa ajaran menyimpang dari aliran *mainstream*. Beberapa waktu lalu, di Kudus dan Brebes muncul sosok yang mengaku nabi terakhir dan memiliki kitab suci tersendiri. Di Rembang, Pati dan bebepa wilayah di Jawa Tengah ditemukan sekelompok jama'ah yang eksklusif, berbeda dengan aliran pada umumnya.

Tak mudah membatasi pengertian aliran sesat atau gerakan sempalan. Keduanya memiliki jubah yang

berbeda tetapi substansinya sama, aliran, gerakan atau ajaran yang dianggap aneh oleh mayoritas. lstilah ini sudah lama populer di lndonesia, sebagai sebutan untuk berbagai gerakan atau aliran agama yang dianggap aneh, alias menyimpang dari akidah, ibadah, amalan atau pendirian mayoritas umat. Istilah ini agaknya dipakai sebagai terjemahan dari sekte atau sektarian (*splinter group*), yang artinya berkonotasi negatif.

Berbicara tentang gerakan sempalan selalu bertolak dari suatu pengertian tentang ortodoksi atau *mainstream* (aliran induk). Artinya, tanpa ortodoksi, takkan ada sempalan. Oleh karena itu, gerakan sempalan adalah gerakan yang menyimpang atau memisahkan diri dari ortodoksi. Karena menyempal, maka dinyatakan sebagai aliran sesat dan dengan demikian ajarannya juga dianggap menyimpang dan dapat menyesatkan orang lain.

Term sesat dan menyesatkan merupakan istilah khas MUI. Sebagai penjaga ortodoksi, tidak lain dan tidak bukan, MUI ingin menjaga akidah umat Islam dari pengaruh paham agama yang bathil. Sesat dan menyesatkan merupakan istilah yang sengaja dipilih oleh MUI, sebagai 'penghinaan' di satu sisi. Di sisi lainnya, MUI ingin mengajak umat Islam untuk beragama dan berkeyakinan yang logis dan masuk akal. Sesat dan menyesatkan merupakan terminologi sosiologi dakwah.

Untuk menentukan yang sempalan, pertama-tama harus didefinisikan *mainstream* yang ortodoks. Menurut Bruinessen, untuk kasus umat Islam di Indonesia, barangkali ortodoksi adalah aliran induk yang diwakili oleh badan-badan ulama seperti MUI, Muhammadiyah dan NU (Bruinessen: 1992). MUI sebagai lembaga ulama

bentukan pemerintah sangat mendominasi ortodoksi ini, sehingga apa yang dinyatakan sesat oleh MUI akan dijadikan rujukan oleh pemerintah, meski Muhammadiyah atau NU berbeda pendapat. Jadi, ortodoksi merupakan paham yang dianut mayoritas ulama dan kadang juga didukung oleh penguasa.

Sesat atau tidak, tergantung pada apa kata ajaran induk. lni yang menimbulkan kesulitan dalam bersikap. Lahirnya aliran baru merupakan kompetitor bagi aliran lama apalagi yang mayoritas. Suasana persaingan dan keterancaman terkadang menyertai perjalanan sejarah aliran-aliran itu. Masing-masing mengukuhkan dirinya sebagai 'yang benar' seraya menyatakan sesat bagi aliran yang lain. Situasi kebatinan seperti itu wajar saja dan terjadi di hampir semua tradisi agama-agama.

Dalam konteks yang lain, aliran induk atau ortodoksi adalah *ahl al-sunnah wa al-jama'ah,* dan yang menyimpang darinya merupakan sempalan dan sesat. Ketika terjadi konflik antara lslam tradisi-onalis dan modernis awal abad ke-20, maka yang sempalan dan sesat adalah lslam modernis, karena Islam tradisionalis selalu mengklaim diri sebagai penganut *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* (pengikut Rasulullah dan teman-teman setianya).

Di Indonesia, ketika Islam modernis berubah wujud menjadi Muhammadiyah dan Islam tradisionalis bermetamorfosis menjadi Nahdlatul Ulama (NU) justru keduanya menjadi aliran induk dan keduanya berhak menggunakan stempel sesat bagi aliran yang lain. Kesimpulannya, yang sesat bisa berubah menjadi tidak sesat, bila pengikutnya makin banyak atau pemerintah rnengakuinya sebagai aliran resmi penguasa, seperti kasus

aliran Mu'tazilah di era Islam klasik. Jadi, ortodoksi itu berubah sesuai zaman dan tempat, yang sempalan adalah yang kontekstual.

Memang sulit mencari kriteria yang objektif tentang sesat atau tidaknya aliran sempalan. Di sisi lain, menghindar atau mengambil jarak dari perdebatan mengenai kebenaran dan kesesatan (pendekatan teologis-dogmatis), sangat sulit dilakukan. Sangat disadari bahwa tolok ukur kebenaran dan kesesatan biasanya tidak akan menyelesaikan masalah. Kadang malah menimbulkan keruwetan lanjutan. Apalagi, biasanya yang sempalan pun merasa dirinya benar dan biasanya malah lebih fanatik dan militan. Oleh karenanya perlu dikembangkan pendekatan sosiologis, dan bukan teologis.

ooo0ooo

Salah satu penyakit manusia modern adalah krisis tentang makna dan tujuan hidup. Munculnya krisis kemanusiaan ini, menurut pandangan Seyyed Hussein Nasr, karena modernisme tidak berakar pada dimensi transenden. Modernisme telah menelantarkan serta mereduksi nilai-nilai kemanusiaan yang esensial dan tidak peka terhadap kegelisahan batin manusia. Modernisme memang berhasil mensejahterakan manusia dengan teknologinya, tapi problem sosial manusia tak mungkin hanya diatasi dengan teknologi. Masyarakat yang dibayangkan oleh modernisme ternyata tidak lahir-lahir, yang muncul justru manusia tanpa ruh, yang kecewa dan kehilangan orientasi. Manusia tanpa ruh ibarat zombie. Sangat mengerikan.

Gerakan sempalan adalah bagian dari protes atau pemberontakan kecil-kecilan aliran minoritas kepada aliran mayoritas. Aliran mayoritas diperebutkan banyak pihak, sementara aliran minoritas yang menyimpang selalu dianggap mengganggu stabilitas keamanan dan mengganggu perasaan orang banyak. Untuk memperkecil makin maraknya aliran sesat, perlu dikembangkan sikap saling menghormati dalam suasana dialog. Sekali lagi, tidak bisa menggunakan tolok ukur benar dan sesat. Justru hal itu yang akan membuat mereka menjadi lebih kecewa dan sakit hati. Ormas Islam dan para kiai seyogianya mulai memperhatikan kelompok-kelompok sempalan seperti ini dan mengajak mereka kembali ke jalan agama. Perkecil peran pemerintah untuk mengurusi hal-hal seperti ini, berdayakan penyelesaian sesama pemeluk agama untuk membuka ruang dialog yang santun dan sederajat.

Berhadapan dengan aliran yang diduga sempalan, posisi pemerintah sangat sulit. Pemerintah sadar bahwa wilayah agama bukan wilayah yang pas untuk diatur-atur sedemikian rupa. Namun demikian, desakan agar aliran sempalan 'ditertibkan' menjadi dilemma yang sangat serius bagi pemerintah. Bukan saja karena pemerintah tidak cukup data di mana saja aliran sempalan itu muncul dan siapa pemimpinnya. Termasuk pemerintah juga tidak mengetahui secara persis bagaimana ajaran aliran itu hingga dikategorikan sebagai aliran sempalan. Pemerintah juga berpotensi dikriminalisasi dan diaggap melanggar HAM.

Hal yang sama juga menimpa MUI. MUI sebenarnya hanya ingin menjaga akidah umatnya, tidak

lebih dan tidak kurang. Apalagi hampir semua pengikut al-Qiyadah dan Gafatar adalah muslim. Jika diam dan tidak bersikap, MUI bisa disalahkan oleh umatnya sendiri karena membiarkan umatnya tanpa petunjuk yang jelas. Jika mengeluarkan fatwa, MUI dianggap melanggar HAM. Sebagaimana pemerintah, MUI serba salah dalam bersikap. Bahkan, MUI lebih berat beban dan tanggung jawabnya karena ini menyangkut agama. Setiap agama, ada Tuhan didalamnya.

ooo0ooo

Buku ini awalnya merupakan riset penulis yang dilakukan pada 2016 ketika kasus Gafatar sedang mencuat di permukaan. Pada 2017, penulis membaca ulang riset ini dan penulis tambahkan data dan referensi. Tidak banyak perubahan yang penulis lakukan dibandingkan dengan versi aslinya, kecuali pada bab pendahuluan saja. Itupun bukan perubahan substantif, melainkan hanya penyesuain 'gaya' penyajian dalam bentuk buku. Dalam penanganan korban eks Gafatar yang dipusatkan di Asrama Haji Donohudan, Solo, penulis terlibat dalam proses pembinaan dan mengamati respon, tingkah laku dan sikap mereka. Bersama dengan kawan-kawan peneliti lain yang juga konsen dengan persoalan yang sama, penulis membuat catatan-catatan hasil interaksi dengan ex Gafatar di asrama haji tersebut. Keterlibatan ini sangat memperkaya riset ini.

Banyak pihak yang berkontribusi dalam penelitian ini, baik pada saat persiapan penyusunan proposal, penggalian data hingga dalam bentuknya seperti

sekarang. Melakukan riset selalu membutuhkan waktu yang Panjang. Ini alasan klise, selalu menyalahkan waktu yang tersedia. Mana ada riset yang ideal: waktu, biaya dan kemampuan peneliti, semuanya tidak ideal. Sekalipun demikian, riset ini telah diusahakan dengan sebaik mungkin. Segala kekurangan sepenuhnya berada di tangan peneliti.

Saya meyakini, riset merupakan urat nadinya dosen. Tanpa riset, apalah artinya dosen—yang menurut UU—adalah ilmuwan. Riset adalah tanggung jawab pribadi setiap dosen. Karena itu, setiap tahun saya berusaha melakukan riset dengan tema-tema yang menurut saya menarik dan sesuai bidang ilmu yang saya tekuni. Soal dana yang sangat kecil, itu kenyataan yang tidak perlu dikeluhkan.

Isteri dan anak-anak saya merupakan pendorong utama kegiatan akademik yang saya lakukan. Tanpa mereka, apa yang saya lakukan terasa kurang bermakna. Riset ini juga mengajarkan kepada keluarga, secara tidak langsung, tentang pentingnya membaca, pentingnya ilmu, pentingnya bersekolah. Semoga mereka mengerti bahwa pekerjaan bapaknya adalah belajar dan mengajar. Syukur-syukur mereka mau meneladani kecintaan bapaknya pada ilmu pengetahuan.

Ucapan terima kasih untuk Rektor UIN Walisongo beserta jajarannya telah mempermudah pekerjaan meneliti dengan menyediakan *uba rampe* ala kadarnya. Bagi saya, itu lebih dari cukup untuk tetap menjaga asa agar para peneliti tidak bosan dengan penelitian. Syukur-syukur bisa ditambahkan dengan kebijakan yang membahagiakan bagi para dosen. Kepada para cendekiawan yang buah

pikirannya saya kutip, penghargaan tertinggi sudah saya tempatkan pada catatan kaki dan daftar pustaka. Terakhir, semua kekurangan dalam penelitian ini adalah tanggung jawab saya sebagai peneliti. Kritik dan saran sangat saya harapkan. Semoga bermanfaat.

Karonsih Baru, Januari 2019

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ~ v
Daftar Isi ~ xiv

BAB I:
PENDAHULUAN
A. Latar Belakang ~ 1
B. Kajian Riset Sebelumnya ~ 12
C. Kerangka Teoritik ~ 16
D. Metode Penelitian ~ 37
E. Kerangka Buku ~ 39

BAB II:
ISLAM, ALIRAN MENYIMPANG DAN HAM
A. Islam dan Ortodoksi Islam ~ 43
   1. Berebut Otentisitas Islam ~ 43
   2. Islam yang Diyakini dan yang Diamalkan ~ 56
B. Ulama dan Fatwa Hukum Islam ~ 64
   1. Majelis Ulama Indonesia ~ 64
   2. Mufti dan Fatwa Hukum Islam ~ 79
C. Kebebasan Berkeyakinan, HAM dan Maqashid al-Syariah ~ 81
   1. Hak Asasi Manusia dan Kebebasan Berkeyakinan ~ 81
   2. Maqashid al-Syariah dan Kebebasan Berkeyakinan ~ 88

BAB III:
AL-QIYADAH AL-ISLAMIYYAH DAN GAFATAR
A. Sejarah Kelahiran dan Perkembangan ~ 97
B. Tokoh dan Ajarannya ~ 105
   1. Konsep *Din al-Islam* ~ 108
   2. Kenabian dan al-Masih al-Maw'ud ~ 115
   3. Konsep Ibadah ~ 117
C. Gerakan dan Respon Masyarakat ~ 120

BAB IV
FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG AL-QIYADAH AL-ISLAMIYYAH DAN GAFATAR
A. Fatwa Majelis Ulama Indonesia ~ 127
   1. Konteks Sosial-Politik-Keagamaan Keluarnya Fatwa ~ 127
   2. Substansi Fatwa MUI ~ 132
   3. Implikasi Fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar ~ 149
B. Dalil dan Metode Istinbath Fatwa Majelis Ulama Indonesia ~ 158
C. Kebebasan Berkeyakinan versus Fatwa Sesat dan Menyesatkan ~ 165
   1. Analisis Hak Asasi Manusia ~ 165
   2. Analisis Maqashid al-Syariah ~ 171

BAB V : PENUTUP
   A. Kesimpulan ~ 177
   B. Implikasi, Diskusi dan Rekomendasi ~ 180

DAFTAR PUSTAKA ~ 185

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Lanskap kehidupan sosial-keagamaan-keyakinan bangsa Indonesia telah berubah seiring dengan perubahan masyarakat yang sangat cepat. Ditunjang dengan globalisasi, kemajuan teknologi informasi dan terbukanya era demokrasi, Indonesia betul-betul menjadi pasar raya ideologi yang sangat potensial dan menggoda masyarakat untuk mengikutinya. Gelombang reformasi yang identik dengan kebebasan, dimanfaatkan oleh banyak pihak, termasuk kelompok radikal dan aliran menyimpang dari ajaran induknya. Kelompok dan aliran ini akan tumbuh subur pada masyarakat yang masih bergelut dengan kemiskinan, ketidakadilan, dan kebodohan.

Salah satu aliran fenomenal dan sempat menyita perhatian publik di awal 2016 adalah Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar). Identitasnya baru terbuka sepenuhnya, setelah—secara kebetulan—terjadi laporan warga yang kehilangan anggota keluarganya. Aditya Akbar Wicaksono melaporkan kehilangan isteri Rica Tri Handayani dan anaknya Zafran Alif Wicaksono ke

Kepolisian Daerah Yogyakarta pada 31 Desember 2015. Menurut Azra, kehebohan Gafatar bukan hanya soal hilangnya sejumlah orang dan keluarga, tapi juga menyangkut ajaran dan praksis Gafatar.[1] Meski menurut pengakuan ketua umumnya, Mahful Muis Tumanurung, Gafatar telah dibubarkan sejak 13 Agustus 2015, namun aktifitas organisasi tetap berjalan dan bahkan sedang memobilisasi pengikut untuk transmigrasi *(hijrah)* dari daerah asal ke Kalimantan Timur.

Gafatar berdiri 4 Agustus 2011 dan dideklarasikan 21 Januari 2012 di Jakarta. Ia memiliki hubungan dan merupakan kelanjutan dari al-Qiyadah al-Islamiyyah pimpinan Ahmad Musaddeq yang telah dinyatakan sesat oleh fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 4 Tahun 2007 tentang Aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah. Bahkan, Azra hampir memastikan bahwa Gafatar adalah kecambah baru *(offshoot)* dan proliferasi dari paham dan gerakan yang nyaris sama dan sebangun di masa sebelumnya.[2] Ahmad Musaddeq sendiri telah dinyatakan bersalah dan dihukum empat tahun penjara oleh Pengadilan Negeri Jakarta Selatan karena terbukti melakukan penodaan agama. Ia memiliki keterkaitan dengan NII KW IX dan teman seangkatan dengan Panji Gumilang pimpinan al-Zaitun Indramayu Jawa Barat.

---

[1] Azyumardi Azra, "Antisipasi Gafatar dan Kultus," dalam *Kompas,* 15 Januari 2016, h. 6.

[2] *Ibid.* Keyakinan yang sama disampaikan Amin Djamaluddin, ketua Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI) Jakarta. Baca http.www.beritagar.id/artikel/bincang/wawancara-amin-djamaluddin-dan-mahful-muis-tumanurung-antara-murtad-dan-islam-mainstream, akses 29 Pebruari 2016.

Sebagai aliran keagamaan baru, al-Qiyadah al-Islamiyyah termasuk organisasi yang berkembang pesat dalam waktu singkat, yang lahir pada akhir 2007. Muncul dan dikenal publik lewat media massa, al-Qiyadah al-Islamiyyah langsung memantik reaksi keras dari masyarakat. Ajaran-ajarannya dipandang sesat karena menyimpang dari ajaran Islam pada umumnya. Misalnya, mereka berpandangan bahwa ada nabi dan rasul lain setelah Nabi Muhammad SAW. Padahal menurut umat Islam (berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadits), Nabi Muhammad SAW adalah Nabi dan Rasul yang terakhir (*khatam al-anbiya*).[3]

Nabi dan rasul yang dimaksud oleh Al-Qiyadah Al-Islamiyah ini adalah *al-masih al-maw'ud* atau imam agung yang ditunggu-tunggu, yaitu pimpinan aliran ini sendiri, Ahmad Mushaddeq, yang memproklamirkan diri sebagai nabi sejak tanggal 23 Juli 2006 di Gunung Bunder Bogor.[4] Diduga kuat, ajaran ini telah dimulai sejak 2000, karena dari pengakuan Pimpinan Jamaah Al-Qiyadah Al-Islamiyah, Ahmad Mushaddeq, bahwa dia mendapatkan wahyu dari Allah dan menjalani tahap *da'wah bi al-sirri* (dakwah diam-diam) selama 6 tahun.[5]

Konsekuensi dari keyakinan yang demikian itu, maka kalimat syahadat yang mereka ucapkan juga berbeda. Syahadat mereka berbunyi: "*Asyhadu alla Ilaaha*

---

[3] Bandingkan dengan 10 kriteria aliran sesat Majelis Ulama Indonesia, hasil rumusan Rapat Kerja Nasional MUI di Jakarta 2007.

[4] Majalah TEMPO, 11 November 2007

[5] Joko Triharyanto, *al-Qiyadah al-Islamiyyah,* Laporan Penelitian, (Semarang: Balai Litbang Agama Semarang, 2007), h. 2.

illallah wa asyhadu anna al-masih al-maw'ud rasulullah" (aku bersaksi bahwa tidak Tuhan selain Allah, dan aku bersaksi bahwa *al-masih al-maw'ud* [maksudnya Ahmad Musaddeq] adalah rasulullah). Para pengikutnya juga tidak diwajibkan melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana lazimnya umat Islam, seperti shalat misalnya. Semua kewajiban itu baru dilaksanakan bila agama bila agama Islam telah tegak di muka bumi.[6]

Kaitan antara al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar dapat dibuktikan dari kenyataan-kenyataan berikut ini. *Pertama,* keyakinan yang diyakini oleh eks Gafatar mirip atau sama persis dengan al-Qiyadah al-Islamiyyah. Mereka tidak mau melaksanakan shalat wajib meski Kartu Tanda Penduduk (KTP) masih tertulis kolom beragama Islam. Mereka juga tidak mau atau menolak mengucapkan syahadat sebagaimana lazimnya syahadat yang diucapkan umat Islam.[7] *Kedua,* seluruh pengikut al-Qiyadah al-Islamiyyah masuk ke dalam struktur dan menjadi bagian dari Gafatar, ditambah dengan pengikut baru hasil rekrutan yang dilakukan secara massif di seluruh wilayah Indonesia. Ahmad Musaddeq sendiri menjadi penasehat Gafatar dan ia secara rutin menjadi narasumber kegiatan Gafatar. Bahkan, hampir semua pengurus Gafatar dibaiat oleh Ahmad Musaddeq.[8] Pengikut eks Gafatar mengakui bahwa Ahmad Musaddeq

---

[6] *Ibid.*

[7] Pengamatan selama melakukan pendampingan kepada eks Gafatar di Asrama Haji Donuhudan Solo, Pebruari 2016.

[8] http://www.gatra.com/nusantara/nasional/182507-amin-musadek-baiat-hampir-semua-pengurus-gafatar. Akses 29 Pebruari 2016.

adalah nabi yang diikuti oleh mereka. *Ketiga,* pembentukan Gafatar lebih merupakan kamuflase untuk mengelabuhi publik setelah al-Qiyadah al-Islamiyyah dinyatakan sesat oleh MUI. Pada kenyataannya, Gafatar merupakan pelaksana visi, misi dan perjuangan al-Qiyadah al-Islamiyyah.

Sekalipun berasaskan Pancasila dan memiliki visi dan misi yang sangat baik, Gafatar rupanya memiliki tujuan akhir religio-politik yang mereka sebut sebagai Negeri Kesatuan Tuan Semesta Alam (NKTSA). Tujuan akhir ini dapat dibaca dari fase perjuangan yang telah digariskan oleh al-Qiyadah al-Islamiyyah, yaitu: Pertama, fase *sirran* (rahasia). Fase ini dimulai sebelum Ahmad Mussadeq mendeklarasikan diri sebagai rasul sebelum 2006. Kedua, fase *jahran* (terbuka, terang-terangan) yang dimulai sejak 2006 hingga sekarang. Ketiga, fase h*ijrah* (pindah) dari tempat asal menuju pada tanah air yang dijanjikan. Dalam konteks ini, Kalimantan Timur dipilih sebagai tempat membangun negeri yang diimpikan tersebut. Keempat, fase q*ital* (perang) yaitu fase ketika mereka harus merebut atau mempertahankan hak untuk mendirikan negeri tersebut atau memerangi orang yang tidak setuju dengan mereka. Kelima, fase *fath al-makkah* yaitu fase kemenangan setelah menjalani peperangan. Keenam, fase *madinah munawarah* yaitu terbentuknya NKSA tersebut.[9]

[9] Joko Triharyanto, *Op. Cit.,* h. 10-12. Baca Ahmad Mesiyyakh, *Memahami dan Menyikapi Tradisi Tuhan, Kebangkitan yang Dibenci tapi Dirindukan,* cet. I, (Dermaga Wacana, 2008).

Doktrin ajaran al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar terkait dengan paham Millah Ibrahim (agama Abraham),[10] yang kemudian membentuk Komunitas Millah Komar (Komar). Bangunan teologisnya merupakan gabungan dalil-dalil Al-Qur'an dan Al-Kitab (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) yang dikaji dengan pendekatan kebahasaan, fakta-fakta sosial dan kesejarahan.[11]

Keberadaan Gafatar telah meresahkan masyarakat, baik karena keyakinannya maupun aktifitasnya. Berdasarkan hal di atas, MUI mengeluarkan fatwa nomor 4 tahun 2007 tentang Aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah dan fatwa nomor 6 tahun 2016 tentang Aliran Gafatar dengan tiga kepentingan sekaligus, yaitu terjaganya akidah umat Islam, tegaknya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) seraya tetap mempertahankan hak asasi dan kekebasan berkeyakinan masyarakat. MUI sebagai institusi keulamaan *(ulama institution)* yang lahir 27 Juli 1975 berkewajiban ikut serta menjaga ketertiban dan kedamaian masyarakat dari sisi keagamaan melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan. Fatwa merupakan salah satu hasil ijtihad ulama, di samping fiqh, qanun (undang-undang) dan qadha (putusan pengadilan).[12]

Dalam anggaran dasarnya, salah satu tugas MUI adalah memberikan fatwa *(legal opinions)* dan nasihat *(advice/ tausiyah)*, baik kepada pemerintah maupun umat

---

[10] Mahful M. Hawary, *Teologi Abraham: Membangun Kesatuan Iman Yahudi, Kristen dan Islam* (Jakarta: Fajar Madani, 2009).

[11] Joko Triharyanto, *Op. Cit.,* h. 11.

[12] Mohammad Atho Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Hukum Islam," dalam Budy Munawar Rahman, *Reaktualisasi…Op. Cit.,* h. 369-370.

Islam, menyangkut persoalan keagamaan khususnya, dan semua masalah yang dihadapi bangsa pada umumnya.[13] Bagaimanapun, peran dan posisi ulama sangat penting dalam kehidupan bangsa Indonesia, lebih-lebih setelah MUI hadir. Dalam kiprahnya selama ini, MUI banyak mengeluarkan fatwa yang kadang sangat kontroversial di masyarakat. Salah satunya adalah fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang memantik perdebatan dan menguji eksistensi otoritas keulamaan MUI. Bahkan fatwa MUI tersebut dipandang memenjarakan pikiran dan menjadi faktor krimonogen untuk kasus kebebasan beragama yang makin meningkat.[14] Fatwa MUI diduga cenderung membawa umat Islam Indonesia lebih dekat dengan paham ortodok.[15] Bahkan Luthfi Asysyaukani lebih provokatif karena menduga ada hubungan antara fatwa dengan kekerasan di Indonesia.[16]

Tuduhan dan dugaan itu bisa benar atau salah, tergantung sudut pandang dan kekuatan argumentasinya.

---

[13] Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988,* (Jakarta: INIS, 1993), h. 54.

[14] Ahmad Suaedy, dkk, *Kala Fatwa Jadi Penjara,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Ulasan dan rekaman lengkap kontroversi fatwa MUI tentang pluralism, liberalism dan sekularisme yang dikeluarkan tahun 2005, baca Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 2010).

[15] Moch Nur Ichwan, "Ulama,State and Politic: Majelis Ulama Indonesia after Soeharto," dalam *Islamic Law and Society,* 12: 1 (Leiden: Brill, 2005).

[16] Lutfi Asysyaukani, "Fatwa and Violence in Indonesia," dalam *Journal of Religion and Society,* Vol. 11, (The Kripke Center, 2009).

Salah satu tesis proposal ini adalah akan menguji apakah betul fatwa MUI mampu menjadi faktor tunggal terjadinya kekerasan? Bukankah kekerasan bernuansa agama faktor penyebabnya tidaklah tunggal dan sangat kompleks? Apakah kedekatan dengan ortodoksi dipandang kurang tepat atau justru banyak mengandung maslahat? Tesis-tesis di atas akan dihubungkan dengan fatwa MUI yang berkaitan dengan aliran sempalan baru (al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar) yang ternyata direspon wajar oleh masyarakat dan ditunggu oleh pemerintah.[17]

Meskipun 'hanya' sebagai pendapat hukum *(legal opinion)* yang tidak mengikat,[18] fatwa dapat mempengaruhi opini dan menjadi rujukan masyarakat. Fungsi fatwa sebagai penjelasan *(al-bayan)* terhadap suatu masalah akan dijadikan pegangan oleh masyarakat dalam mengambil sikap. Dalam praktiknya, MUI tidak seenaknya dalam mengeluarkan fatwa. Ada prosedur yang harus dilalui,[19] mulai dari adanya permintaan fatwa

---

[17] Bandingkan dengan fatwa MUI tentang Ahmadiyyah, baca Khoiruddin Nasution, " Fatwa Majelis Ulama Indonesia on Ahmadiyah," dan Melissa Crouch, *Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyah: Origins and Implication,* (Center for Islamic Law and Society, Melbourne Law School).

[18] Fatwa adalah pendapat hukum yang tidak mengikat dari seorang atau sekelompok ulama mufti kepada orang yang meminta fatwa (mustafti) *[a fatwa is generally a non-binding legal opinion or ruling given by a recognized Islamic legal specialist)*. Nadirsyah Hosen, "Fatwa and Muftis" dalam Ann Black, et. al., *Modern Perspectives on Islamic Law*, (UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2013), h. 83.

[19] Surat Keputusan MUI Nomor U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Penjelasan singkatnya bisa dibaca Abu Rokhmad, *Ushul Fiqh,* (Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015), h. 300-2 dan Mohammad Atho Mudzhar, *Op. Cit.,* h. 68 dan seterusnya.

dari masyarakat atau pemerintah hingga penetapan dasar hukum *(adillat al-ahkam)* yang paling kuat.

Kajian tentang fatwa MUI tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar sangat penting karena beberapa pertimbangan. *Pertama,* kalangan pegiat hak asasi manusia dan aktivis muslim liberal sering mencurigai fatwa MUI yang dibuat secara gegabah, diskriminatif dan cenderung melanggar hak asasi manusia. Di luar itu, fatwa MUI juga dianggap fatwa pesanan *(ordered fatwa)* yang sengaja dikeluarkan MUI sebagai dasar legal-teologis pemerintah untuk memasung kebebasan dan hak-hak sipil masyarakat. *Kedua,* di sisi lain, fatwa MUI tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar memiliki kepentingan untuk menjaga nilai-nilai moderatisme keagamaan dan kecintaan pada bangsa (nasionalisme). Yang menarik, respon masyarakat terhadap fatwa MUI ini relatif wajar atau diterima meski dengan beberapa catatan.

Mengapa buku ini penting ditelaah karena beberapa alasan. *Pertama,* bangsa Indonesia masih menjadi pasar ideologi—baik ideologi lokal maupun transnasional, baik ideologi negara maupun agama yang dianut masyarakat—yang sangat menarik dengan potensi pengikut yang sangat besar. Ideologi yang berkembang di Indonesia ada dua kemungkinan: bersesuaian dan tidak bertentangan dengan ideologi yang telah ada atau sebaliknya. Jika yang terjadi adalah sebaliknya, maka pemerintah dan ormas keagamaan perlu memiliki resep khusus untuk membendung penetrasi paham-paham tertentu yang dapat mengancam keutuhan bangsa dan menganggangu ketertiban masyarakat. MUI memiliki *best*

practices dalam menghadapi aliran menyimpang yang perlu dikaji dan dikritisi keberadaannya.

Kedua, manhaj pemikiran hukum yang dianut oleh seseorang atau institusi dapat mempengaruhi ketetapan hukumnya. MUI sebagai organisasi keagamaan yang mewadahi dan memayungi seluruh ormas Islam *(the umbrella of islamic organizations)* memiliki tanggung jawab besar agar tetap di jalan tengah (tawassuth, moderat). Riset akan mengkaji dan memastikan bahwa dalam melaksanakan tugas sosial keagamaannya, MUI telah menyusun dan mengeluarkan fatwa tentang aliran-aliran yang dianggap menyesatkan sesuai dengan standar ilmiah yang disepakati oleh para ulama. Fatwa disusun semata-mata untuk memberikan pendidikan, penjelasan dan petunjuk kepada masayarakat agar terhindar dari keyakinan yang tidak benar. Lebih-lebih fatwa MUI ini menjadi pegangan dalam berpikir dan bertindak, baik oleh pemerintah maupun umat Islam pada umumnya.

Ketiga, kajian ini mengaplikasikan paradigma *unity of sciences* di mana tidak ada pemisahan antara kajian dengan pendekatan ilmu agama dan ilmu umum. Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tentang aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar merupakan fatwa yang unik. Dua aliran ini tidaklah murni merupakan aliran sempalan dari Islam. Mereka mengaku pengikut Millah Ibrahim (agama Ibrahim) yang ajarannya menggabungkan antara Islam, Kristen dan Yahudi. Oleh karenanya, mereka bisa pula disebut sekte dari agama Kristen dan Yahudi. Atas dasar kenyataan itu, kajian ini tidak hanya menggunakan

pendekatan teori hukum Islam (maqashid al-syariah) tapi juga teori hukum positif (hak asasi manusia).

Berdasarkan latar belakang di atas, buku mengkaji dan menjawab rumusan masalah berikut ini. *Pertama,* bagaimana substansi fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar? *Kedua,* bagaimana metode istinbath fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar? *Ketiga*, bagaimana fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar ditinjau dari maqashid al-syari'ah dan hak asasi manusia? Dengan memperhatikan tema, judul dan rumusan masalah di atas, maka buku ini fokus pada hal-hal berikut. *Pertama,* fatwa MUI yang menjadi obyek kajian adalah fatwa nomor 4 tahun 2007 tentang Aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah dan fatwa nomor 6 tahun 2016 tentang Aliran Gafatar. *Kedua,* penelitian ini merupakan kajian istinbath hukum Islam (ushul fiqh) dengan dua pendekatan, yaitu pendekatan maqashid al-syariah dan hak asasi manusia. Dua pendekatan ini dimaksudkan sebagai kajian integratif dan implementasi dari *paradigma unity of sciences*, di mana teori hukum Islam (maqashid al-syariah) dan teori hukum positif (hak asasi manusia) digunakan secara bersamaan sebagai alat analisis *(tool of analysis)*. Dengan demikian, diharapkan dapat ditemukan analasis yang fokus, lebih komprehensif dan tidak berat sebelah.

B. Kajian Riset Sebelumnya

Penelitian ini bukanlah studi pertama yang mengkaji tentang tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah. Sebagai satu fenomena yang telah ada sejak beberapa tahun lalu (2007), al-Qiyadah telah memantik perhatian para peneliti, baik untuk mengkaji aspek keyakinannya, maupun perkembangan organisasinya yang sangat cepat, meskipun tidak banyak. Tetapi untuk kajian tentang Gafatar dan fatwa MUI tentang kelompok ini merupakan kajian yang relatif baru karena fenomenanya yang baru muncul belakangan.

MUI menulis buku yang berjudul *Mengawal Aqidah Umat: Fatwa MUI tentang Aliran-aliran Sesat di Indonesia*.[20] Buku ini merupakan hasil kajian MUI tentang aliran-aliran yang berkembang di Indonesia yang dimintakan fatwanya oleh masyarakat kepada MUI tentang kebenarannya. Buku ini lebih tepat disebut sebagai kumpulan fatwa, meskipun fatwa sendiri juga merupakan sebuah kajian dengan pendekatan aqidah dan hukum Islam.

Kajian yang menarik tentang gerakan sempalan juga dilakukan oleh Martin van Bruinessen dengan judul *Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya*.[21] Artikel ini selalu dirujuk bagi peneliti yang akan mengkaji tentang aliran sesat, terutama yang menggunakan sudut pandang sosiologis-

---

[20] MUI, *Mengawal Aqidah Umat: Fatwa MUI tentang Aliran-aliran Sesat di Indonesia,* (Jakarta: Sekretariat MUI,).

[21] Martin van Bruinessen, "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 1 Tahun 1992.

antropologis. Tulisan ini memperkaya secara teoritis tentang aliran sempalan, kapan dan bagaimana ia dimulai sebagai aliran yang sesat.

Studi cukup luas tentang aliran-aliran sempalan yang berkembang di Indonesia terangkum dalam buku *Capita Selekta Aliran-Aliran Sempalan di Indonesia*.[22] Oleh karena buku ini merupakan kumpulan hasil simposium tentang kewaspadaan umat Islam terhadap aliran yang merusak aqidah tauhid yang diselenggarakan oleh Lembaga Peneltian dan Pengkajian Islam (LPPI) tahun 2000, maka buku ini memuat penjelasan awal yang masih membutuhkan kajian lanjutan. Di antara aliran-aliran yang digolongkan sesat dalam buku ini sebanyak 14 aliran yaitu aliran Ingkar Sunnah, Ajaran Teguh Esha, Aliran Pembaharuan Isa Bugis, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Agama Ahmadiyah, Ajaran Syi'ah, Gerakan Darul Arqom, Lembaga Gerakan Kerasulan, Tarekat Naqsyabandiyah Prof. Dr. Kadirun Yahya, Agama Salamullah Lia Aminuddin, NII Ma'had al-Zaytun, Ajaran Bijak Bestari, Ajaran Baha'I dan agama Millah Ibrahim. Pada waktu buku ini terbit, al-Qiyadah dan apalagi Gafatar belum lahir. Namun istilah agama Millah Ibrahim—yang juga diyakini oleh al-Qiyadah dan Gafatar—saat itu sudah ada pengikutnya.

Buku *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* " juga memuat 14 aliran sesat sebagaimana yang dimuat dalam buku Capita Selekta di atas. Bedanya, buku ini juga mengkaji tentang paham dan pemikiran Islam

[22] M. Amin Djamaluddin, *Capita Selekta Aliran-Aliran Sempalan di Indonesia*, LPPI, Jakarta, 2003.

kontemporer yang dianggap syubhat, seperti pemikiran Nurcholis Madjid dan Islam Liberal, serta mengulas praktek-praktek "kesesatan" yang dilakukan di kalangan umat Islam baik dalam bidang ibadah (ritual), maupun sosial dan politik.[23] Arifin Surya Nugarah menulis buku yang berjudul *Aliran-aliran Sesat di Indonesia*.[24] Buku ini sejenis dengan buku sebelumnya, menguraikan secara ensiklopedis tentang aliran yang dianggap sesat. Buku belum menyinggung soal Al-Qiyadah al-Islamiyyah.

Riset yang relatif mendalam ditulis oleh Joko Triharyanto yang berjudul *Al-Qiyadah al-Islamiyyah*.[25] Riset mengambil lokasi penelitian di Yogyakarta dan menunjukkan perkembangan organisasi yang sangat cepat. Pada aspek keyakinan, riset ini dapat menjadi rujukan awal dan menjadi pintu masuk tentang aqidah yang menjadi pegangan dalam kehidupan mereka. Riset ini belum menyentuh Gafatar, karena waktu itu Gafatar belum lahir dan belum menjadi fenomena seperti belakangan ini.

Furqon Syarief Hidayatulloh melakukan riset dan dipublikasi dalam jurnal dengan judul *Strategi Pencegahan dan Penanganan Penyebaran Aliran Sesat di Indonesia,* dengan studi kasus di kampus IPB Bogor.[26] Riset ini menelisik

---

[23] Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, (Pustaka Kautsar, Jakarta, 2005).

[24] Arifin Surya Nugraha, *Aliran-aliran Sesat di Indonesia,* (Yogyakarta: Banyumedia, 2007).

[25] Joko Triharyanto, *al-Qiyadah al-Islamiyyah,* Laporan Penelitian, (Semarang: Balai Litbang Agama Semarang, 2007).

[26] Furqon Syarief Hidayatulloh, " *Strategi Pencegahan dan Penanganan Penyebaran Aliran Sesat di Indonesia: Studi Kasus di IPB,"*

perkembangan aliran di kalangan mahasiswa. Aliran yang dikaji relatif sama dengan riset sebelumnya, seperti aliran Inkar Sunnah, aliran Ahmadiyyah dan LDII. Strategi penanggulannya antara lain dilakukan dengan perkuliahan, pendalaman, pengajian rutin, dan pembinaan keagamaan.

Riset yang mengkaji tentang fatwa MUI tentang beberapa aliran sesat juga sudah pernah dikaji. Misalnya, Syafiq Hasyim menulis artikel dengan judul *The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia) and Religious Freedom*[27] dan Melissa Crouch mempublikasikan artikel dengan judul *Judicial Review and Religious Freedom: The Case of Indonesian Ahmadis,* dan *Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyyah,* masing-masing mengkaji tentang aliran-aliran keagamaan Islam yang dipandang sesat oleh MUI, dan fatwa MUI tersebut bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama.[28] Fatwa MUI juga dipandang menjadi faktor penting terjadinya kekerasan terhadap

---

dalam Jurnal Analisis, Vol. XIII, No, 2, Desember 2013. http://ejournal.iainradenintan.ac.id/index.php/analisis/article/view/233/179

[27] Syafiq Hasyim, "*The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia) and Religious Freedom,*" dalam IRASEC, Desember 2011. http://www.irasec.com/documents/fichiers/47.pdf.

[28] Melissa Crouch, "*Judicial Review and Religious Freedom: The Case of Indonesian Ahmadis*", dalam https://sydney.edu.au/law/slr/slr_34/slr34_3/SLRv34no3Crouch.pdf, dan "*Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyyah,*" http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/Indonesia_Militant_Islam_and_Ahmadiyah_O.pdf

kelompok menyimpang tersebut, sebagaimana kajian dalam tulisan *Fatwa and Violence in Indonesia*.[29]

Sejauh yang dapat ditelusuri dan ditemukan, riset dengan tema sebagaimana proposal ini belum banyak dilakukan. Oleh karena itu, riset ini akan melengkapi kajian tentang fatwa MUI tentang aliran-aliran dalam Islam yang kebanyakan dikaji dengan pendekatan berat sebelah. Dalam arti, fatwa MUI sering dikaji dengan pendekatan yang mendukung demokrasi dan kebebasan beragama, di satu sisi, tetapi di sisi lain, fatwa juga dikaji dalam kebutuhan untuk menjaga keyakinan umat Islam. Bagaimanapun, yang disebut fatwa selalu berkaitan dengan kebutuhan dan kepentingan umat Islam.

C. Kerangka Teoritik

1. Aliran Sempalan

Teori gerakan sempalan di kalangan umat Islam[30] masih relevan digunakan untuk memotret lahir dan berkembangnya aliran dalam Islam yang berbeda dari aliran induk *(mainstream* atau ortodoksi*)* di Indonesia kontemporer. Al-Qiyadah al-Islamiyyah atau Gafatar adalah dua aliran Islam kontemporer, meskipun pimpinan Gafatar sudah menyatakan keluar dari Islam. Argumentasinya, ajaran, doktrin dan hampir seluruh

[29] Luthfi Asy-Syaukani, "Fatwa and Violence in Indonesia," dalam *Journal of Religion and Society,* Volume 11 (2009).

[30] Martin van Bruinessen, "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 1 Tahun 1992.

pengikut Gafatar merupakan umat Islam sebelumnya. Di sisi lain, teologi Al-Qiyadah al-Islamiyyah atau Gafatar yang merupakan gabungan agama-agama semitik (Millah Ibrahim), Gafatar bisa saja dimasukkan ke dalam sekte agama Kristen atau Yahudi.

Yang berbeda, aneh, *nyleneh,* menyimpang atau sesat merupakan sebutan lain dari sempalan yang merujuk pada aliran yang memisahkan diri dari aliran yang mapan, membentuk aliran sendiri, seringkali eksklusif dan kritis-korektif terhadap paham dominan. Aliran tersebut dikategorikan menyimpang dari akidah, ibadah dan amalan mayoritas umat Islam. Abdurrahman Wahid memilih istilah *splinter group* untuk menggambarkan aliran yang menyempal dari aliran pokok. Kata *sempal* berasal dari bahasa Jawa, yang artinya patah dan terpisahnya dahan dari batang pohon atau cabang dari dahan. Dengan pengertian seperti ini, sulit menemukan padanannya dalam bahasa Indonesia untuk menamai gerakan Islam yang memisahkan diri dari batang tubuh umat seagama. Bila disebut pecahan juga kurang tepat, karena mengandung pengertian sama besar antara yang memisahkan diri dan batang tubuh utamanya.[31]

Cerita gerakan sempalan di kalangan umat Islam masih akan terus berlanjut. Makin banyak aliran-aliran baru yang berani membuka diri dan mengekspresikan keyakinannya yang berbeda di ruang publik, baik aliran

[31] Abdurrahman Wahid, "Perihal Gerakan Sempalan Islam," dalam *Tempo*, 25 April 1981.

menyimpang *(splinter)* maupun radikalisme.[32] Salah satu alasan mengapa akan selalu ada aliran sempalan dalam Islam karena ketidakmampuan umat mencerna dampak modernisasi (dalam pengertian luas) yang semakin lama semakin laju tetapi jalannya timpang. Mereka juga gagap memberikan jawaban yang tepat atas persoalan yang ditimbulkan oleh modernisasi.[33] Di dalamnya, pasti ada rasa tidak puas dan protes kepada yang mapan (baca: agama, negara, tatanan dan sebagainya).[34]

Dari sudut pandang sosiologi agama, aliran sempalan agaknya sepadan dengan dari istilah sekte atau sektarian. Secara umum, istilah sekte—berasal dari bahasa Latin *sequi* yang berarti memisahkan *(to separate)* atau memotong *(to cut)*—digunakan untuk menyebut setiap kelompok yang memiliki pandangan berbeda dari

---

[32] Salman Harun, et. All, "The Religious Expression in Indonesia: From Orthodoxy of Muslim to Splinter and Radicalism," dalam www.ssrn/link/OIDA-Intl-Journal-Sustainable-Dev.html.

[33] Abdurrahman Wahid, *Op. Cit.*

[34] Menurut Azra, muncul dan berkembangnya beragam aliran atau paham keagamaan yang menyimpang dari paham keagamaan *mainstream* dipercepat oleh kenyataan berlangsungnya perubahan-perubahan sosial-ekonomi yang begitu cepat—dengan sedikit latah, bisa juga disebabkan oleh globalisasi—yang menimbulkan disrupsi, disorientasi, atau dislokasi psokologis dalam kalangan tertentu masyarakat. Selain itu, kemunculan mereka juga bisa di dorong oleh ketidakpuasan terhadap paham, gerakan atau organisasi keagamaan mapan, yang mereka pandang tidak mampu lagi mengakomodasi pengembaraan keagamaan mereka. Dalam bahasa Kuntowijoyo, gerakan keagamaan sempalan lahir karena polarisasi sosial yang semakin menajam. Baca Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 10. Kuntowidjoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Cet. VIII; Bandung: Mizan, 1998), h. 204

pandangan umum, baik kelompok filsafat, politik dan juga agama. Secara khusus, kata sekte digunakan untuk menyebut kelompok agama yang terpisah atau memisahkan diri dari gereja yang dominan.[35] Dengan bahasa lain, pada dasarnya setiap gerakan keagamaan atau setiap usaha yang terorganisasi menyebarkan paham keagamaan atau interpretasi terhadap suatu agama yang sudah ada dapat disebut sekte.[36] Menurut Ernst Troeltsch (1981: 993), sekte dipahami sebagai sebuah kelompok keagamaan yang terbentuk secara sukarela *(voluntary sosiety)* berdasarkan pemahaman dan pengalaman iman mereka yang menyimpang.

Untuk mempermudah mengindentifikasi, sosiolog agama mengemukakan karakteristik kelompok agama yang menyimpang dari induk atau sekte itu. *Pertama,* keanggotaannya berukuran kecil, terbatas pada sejumlah individu yang terpilih. *Kedua,* adanya tuntutan kesetiaan yang total, tidak mentolerir adanya kesetiaan ganda, dan adanya kotrol sosial yang kuat di dalam kelompoknya. *Ketiga,* adanya doktrin teologi berbeda dari yang *mainstream,* yang secara khas dipahami oleh pendiri sekte tersebut bersama kelompoknya, yang kemudian melahirkan klaim monopoli kebenaran. *Keempat,* bersifat eksklusif, di mana para anggota yang merupakan satu komunitas orang-orang yang percaya memandang diri mereka berbeda secara agama dari kelompok-kelompok

---

[35] Michael Hill, "Sect" dalam Mircea Eliade, *Encyclopaedi of Religion,* Vol. 13th (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1996), h. 154-155.

[36] Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat,* Cet. VII, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 155.

lain. *Kelima,* sikap anti-herarki, menolak kelas pemuka agama, doktrin, dan praktis sosial keagamaan yang mapan. *Keenam,* sikap bermusuhan dengan komunitas lain di luar kelompoknya.[37]

Selain istilah sekte, dalam sosiologi agama juga dikenal istilah denominasi *(denomination)*, yaitu aliran keagamaan yang relatif stabil, disiplin—namun tidak seperti sekte—yang seluruhnya bersifat formal dan konvensional, tidak berat dan tidak keras, pimpinannya moderat dan mau bekerja sama dengan banyak pihak.[38] Denominasi sering diartikan aliran, yang bersifat imparsial dan berkonotasi positif. Sedang sekte sebaliknya, dikonotasikan negative, ekslusif dan menyimpang dari ajaran induk. Dalam tradisi Islam, mungkin aliran (denominasi) sepadan dengan istilah mazhab dan istilah sekte seirama dengan firqah.

Secara teologis, aliran sempalan Islam dipandang sebagai aliran yang membahayakan umat beragama karena ia mengajarkan ajaran agama yang bertentangan dengan ajaran pada umumnya. Aliran sempalan seringkali menjungkirbalikkan ajaran dan praktik agama yang sudah mapan sehingga dianggap menodai atau menistakan ajaran agama induk. Inilah yang menyebabkan pemegang otoritas keagamaan *(religious authority)* seperti Majelis Ulama Indonesia berkepentingan untuk menjaga akidah umat Islam dari penyimpangan ajaran Islam dengan

---

[37] Abbas Langaji, "Dinamika Aliran Keagamaan Sempalan: Tinjauan Perspektif Sosiologi Agama" dalam *Conference Proceeding* AICIS XII, h. 1732-33.

[38] Elizabeth K. Nottingham, *Op. Cit.,* h. 166.

mengeluarkan fatwa sesat bagi aliran tersebut.[39] Tentu saja, banyak kritik terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh MUI karena dianggap janggal dan bahkan dianggap menjadi faktor terjadinya kekerasan terhadap agama lain.[40]

2. Hak Asasi Manusia

Aliran-aliran sempalan selalu lahir dan tumbuh, dan hampir-hampir tidak mungkin dicegah dan apalagi dihilangkan sama sekali, baik pada rezim otoriter dan lebih-lebih pada rezim demokratis seperti sekarang ini. Dalam era demokrasi di mana hak asasi manusia menjadi panglimanya, seluruh ekspresi keyakinan dilindungi dan dijamin kebebasan. Aliran sempalan dikategorikan sebagai aliran minoritas yang mendapat perhatian serius oleh dunia internasional. Dalam Forum Dewan PBB di Jenewa (*Human Right Council* yang forumnya disebut *Universal Periodic Review*/ UPR) tahun 2012, banyak Negara mengapresiasi kinerja HAM Indonesia. Di sisi lain, tidak sedikit Negara memberikan catatan serius, khususnya

---

[39] Nico J.G. Kaptein, "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," dalam Arch. de Sc. soc. des Rel., 2004, 125, (janvier-mars 2004) 115-130. Khoiruddin Nasution, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) on Ahmadiyyah," dalam *Millah: Jurnal Studi Agama,* 2008, www.jurnal.uii.ac.id.

[40] Piers Gillepse, "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism dalam http://jis.oxfordjournals.org/content/18/2/202.short. Luthfi Asy-Syaukanie, "Fatwa and Violence in Indonesia," dalam *Journal of Religion and Society,* Volume 11 (2009).

menyangkut eskalasi intoleransi keagamaan dan lemahnya perlindungan terhadap kelompok minoritas.[41]

Menjaga dan melingungi kelompok minoritas menjadi janji pemerintahan Joko Widodo dan M. Jusuf Kalla dalam nawacitanya. Dalam janjinya tersebut, pemerintah bertekad "menghadirkan kembali Negara untuk melindungi bangsa dan memberikan rasa aman kepada seluruh warga," khususnya kepada kelompok minoritas. Di samping itu, potensi konflik bernuansa agama cukup tinggi yang dapat berujung pada disintegrasi bangsa, sehingga kerukunan umat beragama harus dijaga, tentu semangat dan nilai baru yaitu kebebasan beragama sebagai wujud dari hak asasi manusia.

Jalan demokrasi[42] yang telah disepakati untuk dianut oleh bangsa Indonesia memunculkan banyak

---

[41] Zainal Abidin Baqir, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama 2012,* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2013), h. 6-7.

[42] Demokrasi merupakan suatu terminologi yang sarat makna dan tafsir. Pengertiannya berkait erat *(linkage)* dengan sistem sosial yang mendukungnya. Selain memiliki unsur-unsur yang bersifat universal *(universal common denominator)*, demokrasi juga mengusung unsur-unsur kontekstual *(cultural relativism)*. Dalam kerangka ini, muncul pelbagai usaha untuk mencari standar demokrasi *(standard of democracy)*, walaupun diakui bahwa demokrasi sendiri bukanlah suatu kesatuan yang statis *(democracy is not a static entity)* dan menunjukkan lebih dari sekedar "political machinary", tapi juga mengandung pandangan hidup *(way of life)* suatu masyarakat. Tinggi dan rendahnya standar demokrasi sangat tergantung dari berbagai faktor pendukung *(facilitating conditions)* seperti kemajuan sosial-ekonomi, kualitas golongan menengah, kualitas kepemimpinan atau negara yang berdaulat. Muladi, "Menggali Kembali Pancasila Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Hukum Indonesia," Makalah dalam Seminar

implikasi yang membutuhkan kedewasan berpikir, bersikap dan bertindak bagi segenap rakyatnya. Nilai-nilai dasar *(core values)* demokrasi[43] yang berhubungan dengan promosi dan perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM) misalnya, memiliki implikasi ikutan yang tidak mudah diterapkan di masyarakat. Contohnya, tentang kebebasan (berekspresi, menyampaikan pendapat, berkeyakinan dan seterusnya) yang disandarkan pada demokrasi dan HAM, tentulah tidak sama dengan berpikir dan bersikap semaunya sendiri. Implementasi kebebasan sebagai bagian kecil dari nilai HAM semakin tidak mudah diwujudkan di semua tempat karena perbedaan geografis, *local wisdom,* kultur, agama, pendidikan, dan mungkin juga politik.

Setidaknya ada dua masalah filosofis terkait dengan HAM yang perlu dijelaskan. *Pertama,* apakah benar keseluruhan konsep HAM hanya ditujukan sebagai perlindungan warga terhadap kekuasaan negara (maksudnya: pelanggaran HAM oleh negara kepada rakyat), ataukah juga terhadap kemungkinan pelanggaran

---

Nasional *Menggagas Ilmu Hukum Progressif Indonesia*, Kerjasama IAIN Walisongo dengan PDIH Undip, tanggal 8 Desember 2004.

[43] Nilai-nilai dasar demokrasi atau standar demokrasi universal (disebut pula indeks demokrasi/ *indices democracy*) merupakan sarana untuk melakukan *democratic audit* melalui *the key auditing tool* yang terdiri atas 30 (tiga puluh) pertanyaan dan dapat dikelompokan menjadi 4 (empat) dimensi, yaitu: (a) free and fair elections (Pemilihan Umum yang jujur dan adil); (b) open, accountable and responsive goverment (pemerintahan yang terbuka, akuntabel dan responsif); (c) civil and political rights (promosi dan perlindungan HAM, khususnya hak-hak sipil dan politik); dan (d) democratic society (adanya masyarakat yang demokratik). Muladi, *Demokratisasi, Hak Asasi Manusia dan Reformasi Hukum di Indonesia* (Jakarta: The Habibie Center, 2002), h. 79.

oleh sesama individu di dalam masyarakat? *Kedua,* apakah HAM yang pada hakekatnya bertujuan untuk melindungi hak perorangan tersebut tidak mengharuskan adanya kewajiban bagi penyandang hak untuk juga menghormati hak orang lain serta masyarakat sekitarnya?[44]

Pertanyaan filosofis di atas menempatkan negara pada dua posisi sekaligus; (1) negara dapat menjadi pelaku pelanggaran HAM; dan (2) negara wajib melindungi warga negara yang hak-haknya dirampas atau diganggu oleh penyandang hak lainnya. Padahal perbedaan atau persamaan antara 'melanggar' dan 'melindungi' tersebut setipis benang dan sangat tergantung dari konteks dan motif yang diinginkan. Atas nama melindungi kepentingan sebagian warga, negara dapat menginjak HAM milik sebagian warga lainnya.

Keyakinan keagamaan kelompok Lia "Eden" Aminuddin misalnya, dituduh melakukan penodaan agama oleh negara dan divonis 2 tahun penjara karena melanggar KUHP pasal 156a. Hal ini merupakan contoh betapa melanggar dan melindungi kebebasan beragama dan berkeyakinan sangat problematis penerapannya.[45] Setiap pihak dapat menafsirkan sendiri HAM-nya yang kemungkinan besar dapat bersinggungan dengan HAM milik orang lain. Kebebasan beragama sebagai HAM-nya

---

[44] Saafroedin Bahar, *Konteks Kenegaraan HAM*, (Jakarta: Sinar Harapan, 2002), h. 10.

[45] Untuk sebagian dari itu, negara perlu mengawasi aliran-aliran kepercayaan, gerakan sempalan yang dianggap dapat mengganggu ketertiban dan keamanan. Tugas mengawasi ini diformalkan dengan nama PAKEM (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat) di bawah lembaga kejaksaan di seluruh wilayah Indonesia.

Lia Eden, telah mengganggu ketertiban yang menjadi HAM-nya (menodai ajaran) umat agama lain. Inilah dilema filosofis dan praktis yang perlu dikaji lebih serius supaya penggunaan 'atas nama HAM dan demokrasi' untuk kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak dilakukan secara anarkis dan sewenang-wenang.

Kebebasan berekspresi—termasuk ekspresi keyakinan—menjadi dilema yang serius dalam Islam. Kebebasan berekspresi itu—yang diagungkan pengikut HAM—bisa jadi mengandung unsur fitnah yang dapat merusak hubungan sosial intern dan antar umat beragama. Hasim Kamali menyatakan bahwa kebebasan individual untuk menemukan fakta-fakta dan ide-ide yang diformulasikan dalam bentuk opini perlu mengintegrasikan dengan nilai-nilai Islam—yang melarang fitnah—sehingga martabatnya tetap terjaga dan pencarian kebenaran dapat terwujud.[46]

Secara normatif, kebebasan beragama dijamin oleh konvensi internasional dalam Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM/ *The Universal Declaration of Human Rights*). Deklarasi ini terdiri dari 30 pasal dan memuat bermacam-macam hak yang dapat dikategorikan ke dalam: hak personal, hak legal, hak sipil, hak politik, hak subsistensi, hak ekonomi, hak sosial dan hak kultural. Pasal 2 DUHAM menegaskan bahwa diskriminasi[47] atas

[46] Mohammad H. Kamali, "Freedom of Expression in Islam: An Analysis of Fitnah," dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences,* 10:2.

[47] Dalam pasal 1c UU No. 39 Tahun 1999 dijelaskan bahwa "diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung maupun tak langsung didasarkan pada pembedaan

dasar agama tidak dibenarkan. Beragama atau tidak beragama, menafsirkan dan meyakini apa yang dianggap benar merupakan bagian HAM seseorang yang harus dihormati.

Kebebasan beragama dan berkeyakinan ditegaskan kembali *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICPPR). Indonesia sudah meratifikasi tentang ICCPR melalui Undang-Undang No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik). Dengan ratifikasi itu, maka Indonesia menjadi Negara Pihak *(State Parties)* yang terikat dengan isi ICCPR. Di dalamnya ditetapkan hak setiap orang atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama serta perlindungan atas hak-hak tersebut (Pasal 18); dan tindakan untuk melindungi golongan etnis, agama, atau bahasa minoritas yang mungkin ada di negara pihak (Pasal 27). Perlindungan terhadap minoritas dinyatakan secara tegas dalam kovenan tersebut.

Konstitusi bangsa Indonesia yang lahir lebih dulu dari DUHAM, sudah memberikan jaminan perlindungan kebebasan beragama yang konkret, dalam Pasal 28 dan 29 UUD 1945. Pasal 28 (e) ayat 2 menyatakan: "*Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya*". Hal tersebut

---

manusia atas dasar suku, ras, etnis, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik yang berakibat pengurangan, penyimpangan, atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan aspek kehidupan lainnya".

ditegaskan lagi dalam pasal 29 (2) UUD RI: "*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaanya itu.*"

Untuk menjelaskan lebih konkret, konstitusi di atas diterjemahkan dalam undang-undang organik yaitu UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Artinya, jaminan konstitusi dan undang-undang sudah cukup kuat untuk menjaga dan melingungi kebebasan beragama. Sayangnya, kebebasan beragama dan berkeyakinan yang dijamin keberadaannya oleh konvensi internasional maupun perangkat hukum nasional, tidak serta merta membuat semua persoalan yang menyangkut kebebasan beragama dan berkeyakinan selesai. Setidaknya ada banyak faktor yang membuat implementasi jaminan kebebasan beragama tidak mudah dilakukan;

Pertama, perbedaan definisi tentang apa yang dimaksud dengan kebebasan beragama dan keyakinan itu? Jika yang dimaksud adalah kebebasan untuk memeluk atau tidak memeluk suatu agama tertentu, hemat saya tidak menjadi masalah. Jika yang dimaksud adalah kebebasan untuk membuat agama baru dan meyakininya sebagai agama yang benar, hemat saya juga tidak masalah.

Yang menjadi problem adalah jika kebebasan beragama yang dimaksud dilakukan secara anarkis tanpa memperhatikan koridor ilmu agama yang dianut oleh mayoritas pemeluk agama tersebut. Misalnya, seorang pemeluk agama Islam menafsirkan dan mengakui diri sebagai malaikat, atau imam Mahdi atau mengaku sebagai

Rasulullah. Sementara menurut mayoritas umat Islam (yang bersumber dari ketentuan normatif al-Qur'an dan al-Hadits) meyakini tidak mungkin ada malaikat yang turun ke bumi menjelma sebagai manusia atau setelah Nabi Muhammad Saw tidak ada lagi Rasul yang turun ke dunia.

Apa yang dianggap sebagai HAM-nya orang yang mengaku sebagai rasul, adalah penodaan terhadap kesucian ajaran agama orang. Di dalamnya ada unsur fitnah—meminjam istilah Kamali, yaitu pengakuan yang tidak dilandasi dengan bukti-bukti otentik. Oleh karena itu, pelakunya dianggap telah menodai dan menyebarkan ajaran-ajaran yang menyimpang dari ajaran *mainstream.* Penyebaran ajaran yang dianggap sesat akan menimbulkan kerawanan sosial dan menganggu ketertiban umum. Jika kebebasan beragama dan berkeyakinan telah menimbulkan ketidakketertiban *(disorder)* masyarakat, maka negara berkewajiban mengharmoniskan kembali, misalnya melalui penegakan hukum.

Kedua, perbedaan definisi tentang apa yang dimaksud dengan HAM. Apakah HAM identik dengan kebebasan sebebas-bebasnya, sehingga setiap orang bebas dan berhak mengaku sebagai tuhan, rasul dan nabi yang sedang menyampaikan risalah kepada manusia. Kebebasan beragama yang diyakini seperti ini adalah bagian dari HAM yang anarkis; identik dengan kehidupan di rimba raya. Padahal, masyarakat yang lain juga memiliki HAM yang perlu dihormati pula.

Menafsirkan doktrin ajaran agama secara anarkis tanpa melihat rambu-rambu ilmu, hukum dan sosial juga berpotensi menimbulkan benturan antar masyarakat. Menafsirkan tentang ajaran jihad dan menyimpulkan bahwa semua orang yang menentang Islam dicap sebagai kafir dan boleh dibunuh di manapun mereka berada, adalah HAM bagi yang meyakininya. Tetapi keyakinan seperti ini pasti berbenturan dengan keyakinan orang lain—yang menganggap tidak seperti itu jihad yang sebenarnya—yang menjadi HAM-nya pula. Benturan ide atau pemikiran, negara tidak berwenang untuk melerainya. Tapi benturan ide yang menjurus pada meresahkan masyarakat, akan mengundang negara untuk hadir menertibkannya.

Ketiga, apa yang dimaksud dengan melindungi HAM sama saja artinya dengan melanggar sebagian HAM milik orang lain. Batas-batas HAM yang dimiliki setiap orang adalah ketika kebebasan beragama dan keyakinannya telah membuat orang lain (yang seagama dengannya) merasa tidak nyaman dan terganggu karenanya. Oleh karena itu, dalam HAM dan juga demokrasi, setiap orang harus berani mengorbankan HAM dirinya untuk menghormati HAM orang lain. Dengan cara ini, kehidupan sosial yang harmonis akan tercapai.

Setiap orang bisa merasa ternodai jika ajaran agama yang diyakini ditafsirkan secara radikal dan anarkis oleh orang lain. Sebab, kebebasan berpikir bagi dirinya, bisa jadi adalah penodaan dan penistaan bagi orang lain. Sesuatu yang sangat logis untuk dimengerti.

Dalam konteks itulah, fatwa MUI tentang aliran-aliran sesat mendapatkan tempatnya.

3. Maqashid al-Syariah

Secara tradisional, kajian tentang *maqashid al-syariah* selama ini diposisikan sebagai topik sekunder di dalam ushul fiqh. Biasanya maqashid dikaji di bawah topik maslahah *(al-maslahah)* atau munasabah kias *(munasabah al-qiyas)*.[48] Seiring dengan makin fundamentalnya maqashid al-syariah sebagai metodologi dan dalil ijtihad (bahkan menjadi disiplin ilmu tersendiri),[49] maka cara pandang ini mulai berubah.

Memang, bagi sebagian ushuliyyin, *maqashid* adalah pernyataan alternatif untuk terma *mashalih* (*al-maslahah/* kemaslahatan). Misalnya, 'Abd al-Malik al-Juwaini (w. 1185 M), salah seorang pionir teori maqasid menggunakan istilah *al-maqashid* dan *al-maslahah al-'ammah* secara bergantian. Begitu pula Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) mengkategorikan *maqashid* ke dalam maslahah mursalah: kemaslahatan yang tidak dilarang atau didukun oleh kitab suci (nash). Pendapat al-Ghazali diikuti oleh Fakhr al-Din al-Razi (w. 1209 M) dan al-Amidi (w. 1234

---

[48] Pada umumnya, corak ijtihad dalam rangka penerapan maqashid al-syariah ada dua jenis. *Pertama,* penalaran istislahi yang mengandalkna metode *al-maslahah al-mursalah* dan *sadd al-zari'ah*. *Kedua,* penalaran ta'lili yang mengandalkan *qiyas* dan *istihsan*. Baca Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), h. 132-153.

[49] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem* (Bandung: Mizan, 2015), h. 27.

M).[50] Kalau demikian, wajarlah bila kajian maqashid disejajarkan atau bahkan subordinat di bawah maslahah. Padahal, maqashid al-syariah lebih dari sekedar maslahat dan memiliki kerangka kerja *(framework)* yang jelas dan sistematis.

Secara bahasa, *maqashid al-syari'ah* merupakan gabungan dua kata, yaitu *maqashid* dan *syari'ah*. *Maqashid* adalah bentuk jamak dari *maqshad* atau *maqshid* atau *qashd* atau *qushud* yang merupakan derivasi dari *qashada-yaqshudu* yang memiliki banyak arti, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, jalan lurus, adil dan tidak melampaui batas atau tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.[51]

Sebelum al-Syatibi lahir, belum ada definisi maqashid yang konkrit. Sebagai contoh adalah al-Ghazali. Pada mulanya, al-Ghazali menjelaskan tentang maslahah untuk kemudian dikaitkan dengan maqashid al-syariah. Al-Ghazali berkata:[52]

> "Maslahah adalah sebuah istilah yang pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian. Yang kami maksudkan dengan maqashid al-syari'ah sebenarnya bukan ini, karena mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian adalah tujuan dari makhluk. Kebaikan makhluk

[50] *Ibid,* h. 32-33.

[51] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas,* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 178-179.

[52] Al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul,* vol. 2 (Lebanon: Dar al-Huda, 1994), h. 481.

adalah ketika menggapai tujuan-tujuannya. Yang kami maksudkan dengan maslahah di sini adalah menjaga tujuan syara'. Tujuan syara' untuk makhluk ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta."

Di tangan al-Syatibi, maqashid al-syariah mulai mendapat bentuk, meski ia menyebutnya dengan sebutan yang berbeda-beda. Kadang ia menyebut *al-maqashid al-syar'iyyah fi al-syari'ah*[53] atau *maqashid min syar'i al-hukm*,[54] selain *maqashid al-syari'ah* itu sendiri.[55] Al-Syatibi menegaskan bahwa "sesungguhnya syariat itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akherat" *(hadzihi al-syari'at.....wudhi'at li tahqiqi maqashid al-syari'i fi qiyam mashalihihim fi al-din wa al-dunya ma'an)*.[56] Dengan ungkapan lain, hukum-hukum yang disyari'atkan adalah untuk kemaslahatan hamba-hambanya *(al-ahkam masyru'atun li mashalih al-'ibad)*.[57]

Menurut Jasser Auda, Al-Syatibi membangun teori maqashid dengan tiga cara substansial.[58] *Pertama,* maqashid yang semula sebagai bagian dari kemaslahatan mursal *(al-masalih al-mursalah)* menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam *(mabadi' al-ahkam al-syar'iyyah)*. Jika sebelumnya, maqasid termasuk dalam kategori 'kemaslahatan-kemaslahatan lepas', yang tidak disebutkan

---

[53] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid I, (Kairo: Mustafa Muhammad,t.th), h. 23.

[54] Al-Syatibi, Op. Cit., jilid II, h. 374.

[55] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid I, h. 21.

[56] *Ibid,* h. 6.

[57] *Ibid,* II, h. 54.

[58] Jasser Auda, *Op. Cit.,* h. 55.

secara langsung dalam nash, dan tidak pernah dinilai sebagai dasar hukum Islam yang mandiri, maka al-Syatibi menempatkan maqashid sebagai metode ijtihad yang mandiri. Jadi, al-Syatibi menilai maqashid merupakan pokok-pokok agama *(ushul al-din)*, kaidah-kaidah syariah *(qawaid al-syariah)* dan keseluruhan keyakinan *(kulliyyat al-millah)*.

Kedua, maqashid dalam arti 'hikmah dibalik hukum' menjadi maqashid sebagai 'dasar bagi hukum'. Berdasarkan pondasi dan keumumam maqashid, al-Syatibi berpendapat bahwa 'sifat keumumam *(al-kulliyyah)* dari keniscayaan *(daruriyyat)*, kebutuhan *(hajiyyat)* dan kelengkapan *(tahsiniyyat)* tidak bisa dikalahkan oleh hukum parsial *(al-juz'iyyat)*. Al-Syatibi juga menjadikan 'pengetahuan tentang maqashid' sebagai persyaratan untuk kebenaran penalaran hukum (ijtihad) dalam seluruh levelnya.

Ketiga, dari ketidakpastian *(zanniyyah)* menuju kepastian *(qat'iyyah)*. Al-Syatibi mengusulkan kepastian *(qath'iy)* sebagai dasar epistemologi sumber hukum Islam, yang bersifat *dhanniy* (ketidakpastian) tidak layak dijadikan pegangan. Oleh karena itu, al-Syatibi membuktikan 'kepastian' proses induktif *(istiqra'i)* yang dia gunakan untuk menyimpulkan maqashid itu.

Menurut Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur (kelahiran di Tunisia, w. 1963 M), maqashid syari'ah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh Syari' dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga

masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna syariah yang terkandung dalam hukum serta masuk pula didalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum.[59]

Al-Syatibi membagi maqashid atau tujuan syariah menjadi tiga tingkatan.[60] *Pertama*, maqashid primer *(ضروريات/daruriyyat/ essential)*. Kategori ini merupakan kebutuhan pokok atau dasar yang harus ada. Jika tidak, akan mengancam kelangsungan hidup manusia. Ada kesepakatan umum bahwa perlindungan daruriat ini adalah 'sasaran dibalik setiap hukum Ilahi.' *Kedua,* maqashid sekunder (**حا** جيات/ *hajjiyyat/ complementary)*. Kebutuhan manusia yang harus tersedia, tetapi jika tidak terpenuhi tidak sampai mengancam kelangsungan hidup manusia. *Ketiga,* maqashid tersier ((تحسينيات/ tahsiniyyat/ desirable). Maqashid tahsiniyyat ini merupakan kebutuhan yang sifatnya mewujudkan kenyamanan manusia. Jika tidak tersediapun, kehidupan manusia tetap berjalan seperti biasa karena sifatnya yang 'memperindah maqashid' pada tingkatan sebelumnya.

Maqashid al-daruriyyat ini dimaksudkan untuk menjaga lima hal pokok (disebut *daruriyyat al-khamsah* atau *ushul al-khamsah*), yaitu: *Pertama,* ين **حفظ الد** (*protection of religion/* memelihara agama), seperti larangan untuk murtad (5:217), kewajiban untuk berbuat baik dan menyiarkan (dakwah) agama. Belakangan, menjaga agama

[59] Muhammad Thahir ibn Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah,* (Yordania: Dar al-Nafa'is, 2001), h. 251.

[60] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, vol. II, h. 8.

ini diinterpretasikan ulang sebagai kebebasan beragama *(freedom of faith),* berdasarkan ayat 'tiada paksaan dalam beragama (QS, 2:256).

Kedua, **حفظ النفس** (*protection of life*/ memelihara jiwa), seperti larangan untuk membunuh orang lain (4:29, 92, 5:32, 6:151, dan 17:31, 33). Dalam bahasa modern, perlindungan jiwa ini diterjemahkan menjadi hak untuk hidup. Setiap orang harus dijamin kehidupannya, meski ia sedang sakit yang tak mungkin diharapkan kesembuhannya. Karena itu, hukuman mati diperdebatkan karena dipandang menyalahi hak hidup yang diberikan Tuhan Yang Maha Kuasa.

Ketiga, **حفظ العقل** *(protection of intellect*/ memelihara akal), seperti larangan untuk makan atau minum atau menghisab yang berbahaya bagi otak manusia (2:219, 5:90, 4:43). Perlindungan akal kini sudah berkembang dengan memasukkan 'pengembangan pemikiran ilmiah, perjalanan menuntut ilmu, melawan mentalitas taqlid, dan mencegah migrasi tenaga ahli ke luar negeri.'[61] Dalam konteks modern, perlindungan akal tidak hanya terbatas seperti itu. Dalam rumusan hak asasi manusia (HAM), perlindungan akal diwujudkan dalam bentuk kebebasan berekspresi *(freedom of expression),* atau kebebasan akademik *(academic freedom).* atau bahkan kebebasan beragama *(freedom of religion).*

Keempat, **حفظ النسل** (protection of lineage/ memelihara keturunan), yakni pada dasarnya perintah untuk menikah (4:3) dan larangan menikah dengan

[61] Jasser Auda, Op.Cit., h. 57.

perempuan yang dilarang untuk dinikahi (ibu, saudara kandung, perempuan musyrik, dan lain sebagainya). Secara aplikasi, tentu saja tidak cukup hanya demikian itu. Al-Amiri misalnya, mengembangkan teori ini dengan istilah 'hukuman bagi tindakan melanggar kesusilaan.' Pada abad modern ini, perlindungan keturunan ini diaplikasikan dalam istilah perlindungan keluarga. Misalnya, Ibn Asyur menjadikan peduli keluarga sebagai maqashid hokum Islam.[62]

Kelima, **حفظ المال** (*protection of property*/ memelihara harta); pada dasarnya larangan untuk mencuri (5:38), larangan mengkonsumsi makanan atau minuman dengan cara batil (2:188), larangan memakan harta riba (3:130). Jasser Auda mengembangkan istilah baru untuk mewakili perlindungan harta dengan, misalnya bantuan, pengembangan social ekonomi, distribusi kekayaan, masyarakat sejahtera dan lain-lain.[63]

Dari *daruriyyat al-khmas* di atas, perlindungan terhadap agama *(hifdz al-din)* menempati prioritas tertinggi. Dalam konteks di atas, MUI memandang bahwa muncul dan berkembangnya aliran sempalan dapat membahayakan aqidah umat Islam. Doktrin dan ajaran Islam yang sudah mapan dan otentik, di hadapan aliran sempalan diputar dan dibolak-balik sedemikian rupa sehingga dikhawatirkan terjadi pemurtadan massal. Karena itulah, MUI mengeluarkan fatwa dengan tujuan untuk menjaga aqidah umat Islam dari keyakinan yang batil.

---

[62] Jasser Auda, Op. Cit., h. 56.
[63] Jasser Auda, *Op. Cit.*, h. 58.

D. Metode Penelitian

Kiprah Majelis Ulama Indonesia (MUI) di masyarakat telah menjadi perhatian penulis sejak lama. Salah satu perannya yaitu mengeluarkan fatwa, sering ditanggapi berbeda dan kadang bersifat kontroversial. Fatwa sebagai pendapat hukum *(legal opinion)* yang dibuat oleh MUI merefleksikan suasana kebatinan dan kepentingan ulama terkait dengan fenomena sosial yang terjadi di masyarakat. Ulama sebagai pewaris ajaran para nabi dipandang memiliki kepekaan lebih dalam mendengar suara langit. Suaranya merupakan penyambung dan perpanjangan suara Tuhan yang meluruskan bila terdapat praktik dan keyakinan yang bengkok. Dalam praktiknya, suara ulama tidak serta merta diterima begitu saja. Ulama adalah manusia juga yang memiliki kepentingan duniawi. Karenanya, bersikap kritis terhadap setiap fatwa yang dikeluarkan MUI adalah tugas ilmu pengetahuan, baik kritis menyangkut substansinya maupun metode ijtihadnya. Fatwa MUI perlu dikoreksi jika memang salah dan didukung jika fatwanya sesuai dengan *maqashid al-syariah*.

Untuk melaksanakan misi tersebut, riset tentang fatwa MUI mutlak diperlukan. Penelitian ini merupakan penelitian hukum (Islam) normatif dengan pendekatan deskriptif kualitatif.[64] Pendekatan kualitatif sengaja dipilih dalam rangka untuk mengungkap pengalaman manusia

[64] John W. Creswell, *Research Design: Qualitative & Quantitative Approaches* (Thousand Oaks-London-New Delhi: SAGE Publications, 1994), h. 145. Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Usaha Nasional, 1993), h. 20.

dalam seluruh kesatuan konteks dan situasi. Dalam penelitian ini, pengalaman manusia itu berwujud fatwa yang disusun oleh pengurus MUI yang duduk di dalam komisi fatwa. Fatwa tersebut merupakan representasi simbolik berupa teks yang dipengaruhi dari dan oleh pengalaman dan latar belakang pembuatnya.

Sumber data penelitian ini berasal dari bahan-bahan hukum sekunder, yaitu fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2007 tentang Al-Qiyadah al-Islamiyyah dan fatwa MUI Nomor 6 Tahun 2016 Gafatar, ditambah dengan putusan Mahkamah Syariah Nanggroe Aceh Darusslam tentang Gafatar. Wawancara kepada pengurus MUI Jawa Tengah, khususnya komisi fatwa, merupakan data primer yang akan menambah data dan memperkuat (trianggulasi) penelitian. Buku-buku yang menjadi pegangan aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar merupakan sumber primer lain yang sangat penting dalam penelitian ini. Buku, hasil penelitian, artikel jurnal dan sumber lainnya, sejauh relevan dengan tema dan topik penelitian, akan digunakan untuk memperkaya dan melengkapi kajian ini.

Setelah seluruh data terkumpul, tahap berikutnya adalah analisis data. Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif kualitatif. Analisis data dalam penelitian kualitatif dilakukan secara terus-menerus, sejak sebelum memasuki lapangan, selama di lapangan dan setelah selesai di lapangan. Analisis data sadalah proses penyederhanaan data ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca dan diinterpretasikan. Setelah data dianalisasis, langkah selanjutnya adalah diinterpretasikan untuk mencari makna dan implikasi penelitian. Interpretasi

dilakukan secara meluas dengan maksud membandingkan hasil analisisnya dengan kesimpulan atau pemikiran peneliti lain atau menghubungkan dengan teori yang digunakan.

Oleh karena penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan obyek kajiannya berupa teks (fatwa) atau wujud dari representasi simbolik yang dapat didokumentasikan atau disimpan, maka model analisis yang dipilih adalah deskriptif-*content analysis*. Analisisnya bersifat integratif dan secara konseptual berguna untuk menemukan, mengidentifikasi, mengolah dan menganalisis dokumen untuk memahami makna, signifikansi dan relevansinya.[65] Selain itu, penelitian model *content analysis* mampu mengidentifikasi, baik pesan yang tampak *(manifest)* maupun yang tersembunyi *(latent)*, berdasarkan konteks, proses dan emergensinya.[66]

E. Kerangka Buku

Buku ini disusun dalam lima bab. Bab pertama merupakan pendahuluan, yang memuat uraian tentang mengapa studi ini dilakukan, rumusan masalah yang dikaji, teori yang digunakan untuk membingkai kajian dan metode apa yang digunakan untuk mengkajinya. Sebagai pembuka, uraian diawali dengan munculnya fenomena keluarga yang kehilangan anggotanya. Mereka rupanya

[65] Rachma Ida, "Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif" dalam Burhan Bungin, ed., *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 147.

[66] *Ibid,* h. 144.

mengikuti organisasi Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) dan eksodus (hijrah) dari daerah asal menuju Kalimantan Timur. Kepindahan ini dimotivasi oleh keyakinan tertentu yang ditanamkan oleh Gafatar kepada anggotanya sehingga mereka tergerak untuk menuju kampung baru yang dianggapnya lebih menjanjikan. Gafatar menawarkan agama baru yang merupakan gabungan berbagai ajaran agama yang sudah ada, seperti agama Islam dan agama lainnya.

Bab kedua merupakan jembatan teoritik yang menghubungkan antara bab sebelum dengan bab sesudahnya. Isinya diawali dengan penjelasan tentang Islam dan ortodoksi. Sepanjang sejarahnya, makna Islam yang murni dan otentik selalu diperebutkan oleh pengikutnya. Sebagian umat Islam mengaku sebagai pengamal Islam yang sesungguhnya, sehingga di luar komunitasnya disebut sebagai Islam sempalan atau aliran menyimpang. Dengan fatwa-fatwanya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) memposisikan diri sebagai penjaga ortodoksi Islam. Banyak pihak, seperti aktivis HAM, yang tidak setuju dengan fatwa MUI karena fatwa ini dianggap melanggar hak asasi manusia.

Bab ketiga menjelaskan tentang al-Qiyadah dan Gafatar. Dimulai uraian tentang sejarah dan perkembangan al-Qiyadah dan Gafatar, tokoh dan ajarannya, disusul dengan gerakan dan respon masyarakat. Ajaran al-Qiyadah dan Gafatar sangat kontroversial, khususnya bagi umat Islam. Mereka menggabungkan ajaran Islam, Kristen dan Yahudi. Bahkan pendirinya, Ahmad Mushaddeq, mengaku sebagai nabi

terakhir. Mereka juga memiliki kalimat syahadat yang menyimpang dari ajaran Islam: *Asyhadu alla ilaaha illa Allah wa asyhadu anna al-masih al-maw'ud rasulullah*. Inilah yang menyebabkan MUI bersikap dengan mengeluarkan kesesatan al-Qiyadah dan Gafatar.

Bab keempat merupakan inti dari buku ini yang membahas secara komprehensif tentang fatwa majelis ulama Indonesia (MUI) tentang al-Qiyadah dan Gafatar. Di dalam bab ini dijelaskan tentang konteks sosial politik fatwa MUI, substansi fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar, implikasi fatwa, dalil dan metode istinbath fatwa MUI, dan kebebasan berkeyakinan perspektif HAM dan maqashid al-syariah. Bab kelima merupakan bab penutup, memuat kesimpulan dan rekomendasi.

BAB II
ISLAM, ALIRAN MENYIMPANG DAN HAM

A. Islam dan Ortodoksi Islam

1. Berebut Otentisitas Islam

Carl W. Ernst dalam bukunya *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia mempertanyakan bagaimana wajah atau citra Islam belakangan ini? Jawabannya: tidak ada agama yang begitu buruk citranya di Barat kecuali Islam.[67] Radikalisme dan terorisme mendominasi wajah Islam yang kelam. Sikap anti Islam *(Islamophobia)* merata di Amerika dan Eropa mengalahkan rasionalitas yang jujur dan obyektif. Kolonialisme dan imperialisme yang pernah dipraktekkan Barat—yang Kristen-Katolik-Yahudi itu—berandil besar mencoreng Islam yang diidentifikasi dengan jahat, keras, bodoh, terbelakang dan seterusnya.

Narasi dunia tak mungkin menghilangkan Islam dan umat Islam. Meski telah didiskrimanasi dan dijajah

[67] Carl W. Ernst, *Pergulatan Islam di Dunia Kontemporer: Doktrin dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2016), h. 12.

selama hampir empat abad, Islam tetap memegang peran penting dan tak mungkin dihapus dalam sejarah dunia. Apakah mungkin dunia tanpa Islam? Apa jadinya? Graham E. Fuller menjawabnya dengan argumen sangat menarik. Apakah dunia akan lebih damai dan lebih baik, jika tanpa Islam? Orang Barat pasti akan menjawab: tentu. Tanpa Islam tak ada perang salib, tak ada terorisme. Jawaban Fuller—yang notabene orang Barat dan non-Muslim—sungguh mencengangkan. Ia mengatakan, Barat akan tetap menyerbu Timur Tengah karena nafsu imperialismenya. Aksi bom bunuh diri atau terorisme akan tetap terjadi karena bukan orang muslim yang pertama kali melakukannya.[68]

Berbeda dengan perjalanan peradaban Islam klasik yang mendominasi dan menginspirasi kemajuan dunia, Islam kini seperti meniti pinggiran sejarah. Orang Barat yakin bahwa tradisi Yahudi dan Kristenlah yang membingkai perkembangan Barat dan tradisi intelektualnya. Kata mereka, kemajuan Barat adalah warisan dari mereka.[69] Islam sebagai agama masih hidup dan ada, tetapi sumbangannya bagi peradaban dunia nyaris tidak ada. Alih-alih, manifestasi keberadaan Islam diwakili oleh politik dan kekerasan Islam radikal. Dua citra negatif yang menggelisahkan dan memprihatinkan warga dunia.[70]

---

[68] Graham E. Fuller, *Apa Jadinya Dunia tanpa Islam? Sebuah Narasi Sejarah Alternatif* (Bandung: Mizan, 2014).

[69] Ali A. Allawi, *Krisis Peradaban Islam: Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total* (Bandung: Mizan, 2015), h. 119.

[70] *Ibid,* h. 23.

Gambaran Islam di era modern seperti di atas, dinarasikan secara cermat oleh Barat. Narasi yang tampak realistis, logis, komprehensif karena didukung dengan riset yang sangat memadai. Inilah yang membuat sebagian umat Islam meyakini bahwa energi Islam tak cukup menerangi peradaban barat. Alih-alih menerangi orang lain, bahkan untuk membuat dirinya tidak gelap saja sangat susah dilakukan. Umat Islam lebih sibuk memperdebatkan soal *ikhtilaf al-fiqh* (perbedaan pendapat dalam fiqh)[71] daripada berpikir yang lebih besar dan

[71] *Khilaf* atau *ikhtilaf*, secara bahasa, artinya *difference of opinion* (perbedaan pendapat), *disagreement* (ketidaksetujuan atau tidak sepakat), *controversy* (kontroversi). Jadi, *ikhtilaf* adalah lawan kata *ittifaq* (sepakat). Secara istilah, ikhtilaf adalah seseorang mengambil jalan atau cara (dalam hal pendapat, pikiran atau amal perbuatan) yang berbeda dengan jalan atau cara yang digunakan oleh ulama lain *(an ya'khudha kullu wahidin thariqan ghaira thariq al-akhar fi halihi wa qaulihi)*. Perbedaan pendapat *(ikhtilaf)* dalam fiqh merupakan hal yang lazim terjadi sehingga Qatadah berkata: "*man lan ya'rif al-ikhtilaf lam yasumm raihata al-fiqh*" (barangsiapa yang tidak mengetahui ikhtilaf, berarti ia tidak bisa mencium bau fiqh). Noel J. Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), h. 21. Hisyam al-Razi juga mengatakan, "Barangsiapa tidak mengetahui perselisihan fuqaha, maka ia bukanlah ahli." Lihat Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Mishriyyah, 1984), h. 49. Para ulama fiqh dari berbagai mazhab memiliki pendapat yang positif dan tidak alergi terhadap berbagai perbedaan pendapat fiqh. Misalnya, Sufyan al-Tsauri menyatakan: "*idza raaita al-rajula ya'malu al-'amala alladzi qad ikhtalafa fihi wa anta tara ghairahu fala tanhahu*" (jika kaliah melihat seseorang mengerjakan amalan yang diperselisihkan dan kalian tahu [pendapat yang lebih shahih dari itu], maka jangan kalian melarangnya). Abu Hanifah berkata: "Ini adalah pendapatku, barangsiapa datang kepadaku dengan pendapat yang lebih baik daripada pendapatku, maka terimalah pendapat tersebut." Selanjutnya baca Shalah al-Shawi, *Madkhal ila Tarsyid al-'Amal al-Islamy*, (tp: al-Afaq al-Dauliyyah lil-I'lam, 1993).

strategis. Umat Islam tampak sulit bersatu dan lebih gampang untuk dipecah belah oleh orang lain.

Tetapi, umat Islam meyakini bahwa Islam kini adalah Islam yang dulu 'ditambah' dengan perubahan-perubahan yang diharuskan oleh sejarah, khususnya pada masalah *furu* (cabang) dan mu'amalah lainnya. Islam yang kini berkembang di berbagai belahan dunia adalah Islam seperti yang diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw, dengan beberapa catatan. Sumber ajarannya berasal dari al-Qur'an dan al-Hadits, dua warisan yang ditinggalkan Nabi Muhammad Saw untuk umatnya. Doktrin dan ajarannya masih sama seperti Islam yang dipraktikkan oleh para shahabat. Dalam aplikasinya, al-Qur'an dan al-Hadits dipahami dan dipraktikkan sesuai dengan kemampuan dan kondisi-situasi umat Islam.

Inilah yang menyebabkan sebagian ahli menganggap Islam yang berkembang di Nusantara, khususnya Jawa sebagai Islam sinkretis, yakni adanya unsur-unsur budaya lokal dalam agama Islam. Sinkretisme itu utamanya tampak pada ritual-ritual *furu'iyyah* seperti slametan. Slametan *(ritual meals)* dianggap oleh Geertz sebagai unsur dalam Islam yang paling animistik dan sinkretik karena tidak ditemukan sumber tekstual dalam al-Qur'an dan al-hadits.[72] Geertz tidak sendirian, ada banyak ilmuan yang memiliki

---

Selengkapnya baca, Abu Rokhmad, Ushul *Fiqh: Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Semarang: Varos MU, 2016), h. 1 dan seterusnya.

[72] Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2015), h. 21-2. Pandangan lengkap Clifford Geertz, baca dalam *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

pandangan sejenis dengan Geertz, seperti Andrew Beatty dan Mulder. Beatty yang melakukan riset di Banyuwangi Jawa Timur menyatakan bahwa slametan merupakan inti keyakinan agama Jawa populer. Di dalam ritual slametan, terdapat unsur-unsur agama dan budaya sekaligus.[73]

Niels Mulder dalam *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* menyatakan, agama di Asia Tenggara adalah agama yang telah mengalami proses lokalisasi, yakni budaya lokal menyerap agama-agama yang hidup di sekitarnya atau sebaliknya agama menyerap budaya lokal. Dalam konteks Islam di Jawa, Islam menyerap keyakinan atau kepercayaan lokal sehingga yang terjadi adalah proses menyerap budaya lokal ke dalam agama-agama tersebut. Inilah yang disebut lokalisasi.[74]

Pandangan Geertz, Beatty dan Mulder di atas berimplikasi serius bagi Islam di Nusantara. Dominasi budaya lokal dalam Islam menyebabkan Islam disebut agama sinkretis. Islam di Indonesia hanya Islam pinggiran atau Islam kulit yang tidak mendalam, sedangkan substansinya adalah budaya lokal. Dari sudut yang lebih obyektif, ritual slametan bukanlah aspek pokok dalam Islam. Slametan tidak mungkin bisa merepresentasi Islam. Slametan hanyalah budaya setempat di mana Islam memberikan ruh spiritual. Karena itu ada banyak ahli yang menolak tesis Gertz di atas.

---

[73] Andrew Beatty, "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan," dalam *The Journal of the Royal Antropological Institute*, 2, tahun 1996.

[74] Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), h. 3-18.

Muhaimin mengkritik cara pandang Geertz yang bias kolonial dan cenderung mendiskreditkan Islam di Indonesia sebagai bukan Islam yang sebenarnya. Dalam studinya, Muhaimin menegaskan bahwa Islam yang dianut orang Jawa bukan hanya kulit saja. Islam di Jawa adalah Islam sebagaimana Islam di tempat asalnya, yaitu Islam dalam bingkai budaya lokal.[75] Jauh sebelum Muhaimin,Woodward juga berpandangan kritis terhadap tesis Geertz. Geertz dianggap mengabaikan teks-teks Islam sehingga tesisnya patut dipertanyakan. Dengan aksioma strukturalnya, Woodward berkesimpulan bahwa di pusat keraton yang dianggap paling animistis sekalipun tidak ditemukan unsur-unsur sinkretisme. Woorward justru melihat antara Islam dan Jawa adalah suatu prototipe Islam yang khas sebagai Islam Jawa.[76]

Jika dibandingkan dengan Islam di negara-negara lain, Islam di Indonesia memang paling sedikit pengaruh arabnya. Karena alasan ini, posisi Islam di Indonesia dianggap periferi *(peripheral)*, Islam pinggiran, Islam yang jauh dari bentuk aslinya seperti yang berkembang di Arab Saudi. Menurut Keddie, ini pandangan yang dibesar-besarkan bahwa Muslim Timur Tengah lebih saleh dan lebih baik, sedang Muslim di Asia lebih buruk, sinkretis dan nominal.[77]

---

[75] Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal* (Jakarta: Logos, 2001).

[76] Mark R. Woodward, "The Grebeg Maulud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," dalam *Journal of Ritual Studies*, 1991.

[77] Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999), h. 5.

Bagaimanapun keadaannya, studi Geertz betul-betul menimbulkan implikasi serius sepanjang masa, jika Islam di Jawa itu Islam sinkretis maka adakah Islam yang murni[78] sebagaimana Islam yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw? Pertanyaan ini telah menjadi perdebatan hangat oleh para ahli dan menjadi diskursus akademik yang menarik. Pertanyaan di atas juga mendorong umat Islam untuk saling mengklaim sebagai penganut Islam yang paling murni dan otentik. Yang murni dan otentik berarti benar, yang lain dianggap tidak murni dan oleh karenanya dianggap penganut Islam yang sesat.

Gejala ini rupanya wajar terjadi dan melekat pada setiap gerakan untuk pemurnian Islam. Gerakan yang silih berganti bermunculan ini selalu mengklaim diri sebagai pengamal Islam yang paling otentik dan sempurna. Citra diri *(self-image)* sebagai muslim yang otentik dan murni dibangun sedemikian rupa dan dihubungkan dengan suatu periode *ma qabla al-khilaf* (Islam pra-perselisihan dan perbedaan), sebagaimana dikampanyekan oleh para tokoh pembaru dan reformis (salafi) di Timur Tengah.[79] Para pembaru selalu mengenalkan kembali Islam yang paling murni *(purer islamic doctrines)* dan mempromosikan

[78] Mulkhan menulis buku berjudul *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000). Islam murni yang dimaksud oleh Mulkhan adalah orang Islam yang mengikuti organisasi Muhammadiyah secara murni sebagaimana diajarkan oleh KH. Ahmad Dahlan.

[79] Ahmad Baso, *Islam Pasca-Colonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 87.

keyakinan dan praktik ortodok *(orthodox belief and practice)*.[80]

Apa yang dimaksud dengan Islam murni? Jika Islam yang murni itu berbatas masa profetik dan figurnya, maka Islam yang demikian itu telah usai berbarengan dengan meninggalnya Nabi Muhammad Saw. Jika Islam yang otentik itu dicirikan dengan kedekatannya dengan kehidupan masa Nabi Muhammad Saw, maka muslim di akhir zaman tak kebagian surga di akhirat kelak. Jika Islam murni merujuk pada tempat pertama kali Islam menjejakkan kakinya di bumi ini, maka Saudi Arabialah satu-satunya umat Islam yang layak jadi panutan. Jika Islam sejati itu mesti berkarakter demikian, maka Islam tidak layak diklaim sebagai agama yang *shalih li kulli zaman wa makan* (tepat untuk segala situasi dan kondisi). Kaidah ini mengisyaratkan universalitas Islam, bukan sebaliknya.

Islam sejati atau Islam murni mesti dipahami sebagai cara berislam dengan mengamalkan al-Qur'an dan al-Hadits sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah Saw, baik dalam masalah aqidah, ibadah, akhlak dan hukum (muamalah). Empat dimensi dalam Islam itu telah dijelaskan dan diteladankan oleh Rasulullah Saw, baik secara rinci maupun global, agar bisa ditiru oleh umatnya. Pada bidang aqidah dan ibadah, petunjuk Allah Swt dan rasul-Nya dalam sumber hukum Islam sangat lengkap dan detail. Pada bidang akhlak dan mu'amalah, prinsip-prinsip umum bagaimana manusia harus berperilaku dan

[80] Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century: A Critical Study* (Leiden: Brill, 2001), h. 3.

berhubungan dengan sesamanya juga telah dipaparkan. Tugas manusia adalah menerapkan hukum (fiqh) jika kasusnya sama sebagaimana disebut dalam al-Qur'an dan al-Hadits, atau menemukan hukum atau berijtihad (ushul fiqh) jika peristiwa hukum yang sekarang terjadi tidak ditemukan padanannya dalam al-Qur'an dan al-Hadits.

Dalam sejarahnya, Islam yang murni atau Islam sejati lebih merupakan medan perebutan umat Islam yang cenderung bersifat politis.[81] Islam sebagai agama yang benar sudah dinyatakan sendiri oleh Allah dalam QS, 5: 3 *(al-yaum akmaltu lakum dinakum wa atmamtu 'alaikum ni'mati wa radhitu lakum al-islama dina/* hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu dan telah Aku ridhai Islam sebagai agamamu). Secara normatif, semua orang yang mengaku beragama Islam—tidak peduli aliran atau mazhabnya apa—mendapat bagian ridha Allah Swt. Tetapi karena persoalan-persoalan politik maka Islam yang murni (Islam yang *genuine* atau *the 'real' Islam*) adalah Islam yang saat itu dominan, mayoritas atau sedang berkuasa dan ingin mempertahankan dominasinya. Sebaliknya, yang kecil, minoritas dan sedang berikhtiar meraih kekuasaan akan distigma sebagai Islam yang tidak

[81] Lahirnya aliran Sunni dan Syiah—masing-masing membawa perasaan paling benar dan paling murni—pada awalnya dipicu oleh sifat politik partisan tentang kepemimpinan umat Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. S.H.M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam,* (Longman Group LTD, 1979), h. 1. Harun Nasution menilai agak aneh jika di dalam Islam sebagai agama, persoalan yang timbul pertama-tama bukan dalam bidang teologi tetapi bidang politik. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 1. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), h. 92.

murni atau bukan Islam sejati (Islam yang *corrupted*). Yang pertama itulah yang disebut ortodoksi Islam, suatu istilah yang definisinya tidak tunggal.

Secara leksikal, ortodoks berasal dari bahaya Yunani yaitu *orthos* yang artinya benar *(correct)* dan *doxa* yang berarti ajaran atau pendapat.[82] Dalam bahasa Arab, istilah ortodok tidak ada padanannya yang tepat[83] dan tampaknya merupakan kata pinjaman *(loanword)* dalam konteks agama Katolik.[84] Pada abad XVIII, istilah ortodoks pertama kali digunakan oleh komunitas Yahudi dan makin kokoh dipegang sebagai perlawanan terhadap gerakan oposisi Yahudi di Eropa.[85] Ortodoksi sering dilawankan dengan mereka yang memiliki gagasan berbeda *(disparate notions)* seperti ortopraksi, agama rakyat atau agama lokal, pandangan minoritas, klenik atau bid'ah *(heresy)* dan heterodoks.[86]

---

[82] M.Brett Wilson, 'The Failure of Nomenclature: the Concept of Orthodoxy in the Study of Islam," dalam *Comparative Islamic Studies*, 2007, h. 171. Jalaluddin Rahmat (pengantar), *Kamus Filsafat* (Bandung: Rosdakarya, 1995), h. 237-8.

[83] Abdurrahman Mas'ud, "Sunnism and Orthodox in the Eyes of Modern Scholars," dalam *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies,* No. 61, Tahun 1998, h. 108.

[84] Robert Langer and Udo Simon, "*The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies,*" dalam Die Welt des Islam 48, 2008.

[85] M.Brett Wilson, 'The Failure of Nomenclature: the Concept of Orthodoxy in the Study of Islam," dalam *Comparative Islamic Studies*, 2007, h. 172.

[86] Robert Langer and Udo Simon, "*The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies,*" dalam Die Welt des Islam 48, 2008.

Ortodoksi beragama *(religious orthodoxy)* sebagai suatu konsep sangat sulit didefinisikan. Bukan hanya karena ia digunakan dalam berbagai konteks yang beragam, tapi ia juga merupakan konsep panas yang diperebutkan *(hotly contested concept),* baik oleh pihak yang menekankan kebenaran dan otentisitas maupun oleh pihak lain untuk mencela apa yang mereka lihat sebagai dogmatisme dan otoritarisme suci.[87] Ortodoksi menjadi ajang kontestasi bahkan konflik antar kelompok umat Islam.[88]

Gibb menggunakan istilah ortodoks dalam pengertian kolot, tradisional atau konservartif.[89] Gibb juga memandang istilah ortodoks paralel dengan paham Sunni.[90] Bagi Benda dan Boland, ortodoks adalah istilah untuk menggambarkan atau menunjuk kelompok tradisionalis.[91] Tradisionalis dalam taksonomi Islam di Indonesia mewakili kelompok Nahdlatul Ulama. Berbeda dengan keduanya, Federspiel menempatkan Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) sebagai

---

[87] Bob Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism and Adaptation: Essay on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives* (Leiden: Brill, 2011), h. 11.

[88] Goolam Vahed, "Contesting Orthodoxy: The Tabligi-Sunni Conflict among South African Muslim in the 1970s and 1980s," dalam *Journal of Muslim Minority Affairs,* Vol. 23, 2003, Issue 2.

[89] H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Moderen dalam Islam* (Jakarta: Rajawalipress, 1996), h. 4.

[90] Robert Langer and Udo Simon, *"The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies,"* dalam Die Welt des Islam 48, 2008.

[91] Harry J. Benda, *The Cressent and the Rising Sun,* h. 48 dan seterusnya. B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), h. 4.

ortodoksi Islam.[92] Istilah ini juga digunakan untuk menyebut empat mazhab dalam fiqh Sunni.[93]

Merujuk pandangan John Henderson, tradisi ortodoks (khususnya dalam agama Katolik) disematkan kepada mereka yang memiliki lima kualitas, yaitu (1) keunggulan (ajaran yang murni/ *meaning originality*), (2) kebenaran transmisi dari pendahulu hingga sekarang *(true transmission)*, (3) kesatuan *(unity)*, (4) Katolisity (ajaran:*We hold to that which has been believed everywhere, always and by all men)*, dan (5) jalan tengah di antara kelompok ekstrim *(middle way between heretical extremes)*.[94]

Pandangan lain menyebutkan, ada lima lapisan dalam definisi ortodoksi, yaitu kebenaran *(truth)*, tradisi *(tradition)*, keberlanjutan *(continuity)*, kepatuhan *(sternness)*, dan ketundukkan *(submission)*.[95] Sejak abad ke-18, ortodoksi cenderung bernada negatif dan diasosiasikan dengan ketidaktulusan hati, kolot *(narrow-mindedness)* jauh dari sentuhan ilmu pengetahuan dan perkembangan sosial. Sampai sekarang, ortodoksi selalu dioposisikan dengan heterodoksi yang memiliki ajaran menyempal dan menyimpang *(stemming)* dari tradisi yang sama.[96]

---

[92] Howard M. Federspiel, The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia, dalam *Indonesia,* No. 10, Tahun 1970, h. 57. Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996).

[93] Robert Langer and Udo Simon, *Op. Cit.,*.

[94] Bob Becking (ed.), *Orthodoxy, Ibid,* h. 12.

[95] *Ibid,* h. 13.

[96] *Ibid.*, h. 13.

Dalam tradisi Islam, konsep ortodoksi dapat ditemukan dalam karya-karya pemikir muslim. *Pertama,* meskipun disebut dengan berbagai istilah, ortodoksi sebagai suatu ide dapat ditemukan di semua tradisi agama besar termasuk Islam. *Kedua,* terma ortodoksi digunakan untuk mengindasikan kemungkinan adanya perbedaan antara yang benar dan yang salah dalam ajaran Islam, khususnya menyangkut ajaran Islam yang murni. *Ketiga,* Islam merupakan agama yang sangat konsen menjaga kemurnian ajaran. Penyimpangan dari ajaran yang murni dianggap sebagai bidah. Hal ini telah lama menjadi konsen para ulama untuk menguji setiap ajaran yang dianggap menyimpang.[97]

Berdasarkan kerangka konseptual di atas, maka ortodoksi merupakan aliran induk (*mainstream)* yang dianut oleh mayoritas. Dalam teori hukum Islam, pendapat mayoritas merupakan *ijma* yang kedudukannya sangat penting sebagai salah satu dalil hukum Islam.[98] Di dalam hadits Nabi Muhammad Saw disebutkan: "Umatku tidak akan bersepakat dalam kesalahan, dan jika kalian melihat perbedaan pendapat maka ambillah pendapat mayoritas (*fa-idha ra'aitum ikhtilafan 'alaikum bi al-sawad a'zham)*. *al-Al-sawad a'zam* bermakna mayoritas orang *(al-jama'ah al-katsirah)*. Hadits ini mengindikasikan pentingnya mempertimbangkan pendapat mayoritas (*jumhur al-ulama*) atau memilih pendapat orang banyak (*tarjih bi al-katsrah)* jika menemukan perbedaan pendapat.

---

[97] Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century: A Critical Study* (Leiden: Brill, 2001), h. 47.

[98] Abu Rokhmad, *Ushul Fiqh: Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Semarang: Varos MU, 2016), h. 87 dan seterusnya.

Karena itu, dalam kaidah fiqhiyyah disebutkan *bi al-aghlab min al-umur yuqdha* ([berpegang kepada pendapat] umum adalah sebagaian dari masalah yang dituntut).[99] Kaidah ini dapat menjadi pegangan untuk menjadikan pendapat umum sebagai rujukan dalam menentukan sikap.

Relasi ortodoksi dan ijma begitu dekat. Ortodoksi pastilah aliran mayoritas yang dominan. Tidak peduli apakah sunni atau syiah. Jika di suatu wilayah yang mayoritas adalah aliran syiah maka dialah yang ortodoks, dan selebihnya (yang kecil, aliran baru, aliran yang tidak sama) adalah heterodoks. Begitu pula sebaliknya. Karena itu, ijma merupakan doktrin hukum Islam yang menjadi penopang ortodoksi. Yang disepakati oleh ulama mayoritas, itulah hukum yang berlaku. Oleh karenanya, jika lahir aliran baru dalam Islam maka aliran induk segera mendefinisikan apakah aliran tersebut sesuai dengan aliran mayoritas atau tidak. Jika ajarannya sesuai dengan yang lama, maka aliran tersebut bergabung menjadi bagian dari ortodoksi. Jika berbeda, maka aliran tersebut dipandang sebagai aliran yang menyimpang dari aliran induk.

2. Islam yang Diyakini dan yang Diamalkan

Nabi Muhammad Saw merupakan figur tunggal muslim ideal di mana wahyu Tuhan dan praktik keislaman menyatu dan tidak ada perbedaan sedikitpun.

[99] Ermin Sinanovic, "The Majority Principle in Islamic Legal and Political Thought," dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 15, No. 2, 237-256, 2004.

Akhlak dan perilaku Nabi Muhammad Saw adalah al-Quran *(kana khuluquh al-Qur'an*- HR. Muslim). Karena itu, Nabi Muhammad Saw adalah al-Qur'an yang berjalan. Islam sejati atau Islam murni (*true* Islam atau *pure* Islam) betul-betul ditemukan pada pribadi Nabi Muhammad Saw dan beserta para shahabat yang menyertainya. Sabda Rasulullah Saw menyelesaikan seluruh perbedaan pendapat *(ikhtilaf)* yang mungkin ada saat itu.

Ketika Rasulullah Saw meninggal dunia, hanya dua hal yang diwariskan kepada umatnya yaitu Kitabullah dan Sunnah Rasul. Rasulullah Saw tidak lagi bisa ditanya tentang berbagai masalah dalam Islam. Sejak saat itu, umat Islam harus menyelesaikan sendiri setiap permasalahan yang dihadapi berdasarkan pemahamannya terhadap kitab suci dan hadits Rasulullah. Sekalipun guru para shahabat itu sama, yaitu Rasulullah Saw, namun tidak menjamin mereka memiliki pikiran yang seragam. Perbedaan pikiran dan pemahaman mereka disebabkan karena latar belakang kehidupannya yang tidak sama atau metode ijtihad yang digunakan berbeda.[100] Bahkan, dalam melafalkan al-Qur'an saja, para shahabat bisa berbeda satu dengan yang lain.[101]

---

[100] Perhatikan bagaimana ijtihad Umar ibn Khattab yang kontroversial, tidak melaksanakan hukuman potong tangan terhadap kejahatan pencurian, menghentikan hak muallaf dalam menerima pembagian zakat dan tidak membagi tanah hasil rampasan perang kepada tentara Islam. Amiur Nuruddin, *Ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawalipers, 1991).

[101] Baca Abduh Zulfikar Akaha, *Al-Qur'an dan Qiroat* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996).

Makin jauh dari masa shahabat, ketika Islam mulai menyebar ke seluruh penjuru dunia dan penganut Islam beragam bahasa, suku dan budaya, makin kompleks pula problem yang dihadapi umat Islam. Pemahaman terhadap sumber ajaran Islam makin terbuka dan berwarna. Lahirnya mazhab-mazhab, dalam fiqh maupun kalam, menunjukkan bahwa sumber ajaran Islam ibarat menu prasmanan di mana semua umat Islam bebas memilih 'makanan' yang disukai. Pilihan itu sangat dipengaruhi oleh latar pendidikan dan pengetahuan, politik dan mungkin pertimbangan pribadi. Karena itulah, Islam akhirnya memang tidak satu warna. Pluralitas pemahaman atas Islam merupakan fakta tidak mungkin dipungkiri.

Hingga kehidupan Islam di akhir zaman seperti sekarang, keragaman pemahaman, pemaknaan dan praktis Islam makin terkonfirmasi kebenarannya, meski diiringi menguatnya fundamentalisme, radikalisme dan gerakan jihad. Pada bidang pokok agama *(ushuluddin)*, umat Islam memang satu keyakinan seperti dalam keesaan Allah Swt, rasul terakhir pembawa risalah Islam dan kitab suci umat Islam. Pada bidang cabang-cabang Islam *(furu'iyyah)*, begitu banyak (pluralitas) keyakinan dan praktik Islam yang dianut masyarakat Muslim.

Dalam bidang fiqh, dikenal mazhab fiqh Sunni dan Syiah. Di dalam mazhab Sunni setidaknya terdapat empat mazhab yang hidup dan dipraktikkan umat Islam. Di luar itu, organisasi-organisasi Islam yang berkembang di masyarakat juga melakukan intrepretasi sendiri terhadap kitab suci. Mereka seperti mau membentuk aliran sendiri,

namun malu mengakuinya. Masing-masing pengikut organisasi Islam itu memiliki identitas, simbol dan karakter Islam tersendiri yang berbeda dengan lainnya. Puluhan atau mungkin ratusan organisasi Islam, komunitas, jamaah atau sebutan lainnya tak bisa disatukan dalam kesatuan agama, nabi dan kitab suci.

Oleh karenanya, setidaknya selalu antara Islam yang ada dalam kibab suci *(Islam in the Book)* dan Islam yang ada di masyarakat *(Islam in the society)*. Islam yang pertama adalah Islam yang suci, murni dan ideal, yakni Islam yang belum tereduksi olek akal pikiran manusia. Islam yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-hadits ini menjadi Islam paripurna, di mana Nabi Muhammad Saw menjadi figur utamanya. Sedang Islam yang kedua merupakan Islam yang dipraktikkan di masyarakat. Bentuk Islam yang kedua ini beragam dan bermacam-macam. Islam NU, Islam Muhammadiyah, Islam FPI, Islam MTA, Islam Sasak, Islam Jawa dan sebagainya merupakan implementasi dan aktualisasi Islam yang telah terdefinisikan dan ditafsirkan oleh masyarakat.

Dalam bukunya yang sangat klasik, *The Elementary Form of Religious Life,* Emil Durkheim mendefinisikan suatu agama sebagai kesatuan sistem keyakinan *(beliefs)* dan praktik-praktik *(practices)* yang berhubungan dengan suatu yang suci *(sacred)*.....[102] Dalam definisi di atas, Durkheim mengenalkan dua aspek dalam agama, yaitu keyakinan-praktik *(beliefs-practices)* dan suci-tidak suci *(sacred-profane)*. Jika dikaitkan dengan Islam, maka *Islam*

[102] Dikutip dari Peter Connoly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 19-20.

beliefs dan *Islam practices* adalah dua hal berbeda. Islam *beliefs* adalah Islam yang diyakini berdasar pertimbangan keimanan. Islam *practices* adalah Islam yang diamalkan sehari-hari. Islam yang diyakini dan yang diamalkan belum tentu sejalan-seirama. Tiap orang Islam di daerah yang berbeda mungkin saja punya keyakinan dan praktik Islam yang berbeda.

Amin Abdullah mengenalkan istilah Islam normatif dan Islam historis.[103] Meski gagasan awalnya merupakan metode dalam studi agama, namun ide tersebut tepat juga untuk membingkai dua jenis Islam. Islam normatif merujuk pada Islam sebagaimana dijelaskan dalam kitab suci dan cara mengkajinya menggunakan kerangka ilmu ketuhanan yang dogmatis. Sebaliknya, Islam historis merupakan Islam yang menyejarah sebagaimana yang dipraktikkan oleh umat Islam. Aktualisasi Islam historis ini beragam wujud, baik yang mayoritas maupun yang minoritas.

Islam yang dipraktikkan oleh masyarakat atau Islam historis dapat dipilah menjadi beberapa bagian. Abdurrahman Wahid misalnya, membagi Islam yang demikian menjadi tiga kategori, yaitu *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*.[104] Buku ini menggambarkan bahwa Islam tidaklah satu tapi banyak wajah. Setiap orang memiliki Islam yang diyakini dan dipraktikkannya sendiri, itulah Islamku. Orang lain boleh setuju boleh pula tidak. Islamku

---

[103] Amin Abdullah, *Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[104] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: Wahid Institute, 2006).

adalah Islam yang khas berdasarkan pengalamanku sendiri. Pada saat yang sama, Anda juga memiliki cara berislam sendiri yang diyakini kebenarannya. Islamku dan Islam Anda mungkin berbeda, meski al-Qur'an dan al-Haditsnya sama. Islam Anda tidak bisa dipaksakan kepada orang lain. Islam Anda berasal dari keyakinan Anda, yang belum tentu cocok dengan pengalaman keberagamaan saya. Sedang Islam kita merupakan titik temu antara Islam Anda dan Islam Saya—dalam pandangan Gus Dur—yang sama-sama prihatian terhadap masa depan Islam. Islam kita merupakan wujud dari Islam bersama atau Islam yang disepakati *(agreed Islam)*.

Dalam wajahnya yang beragam, sulit menghindari adanya kontestasi dan kompetisi antara muslim satu dengan lainnya, baik secara teologis maupun sosiologis-politis. Setiap agama yang tumbuh dan hidup, pasti terdapar ketegangan didalamnya.[105] Penyebab ketegangan itu terletak pada kesadaran beragama umatnya. Kesadaran beragama umat yang seagama saja pasti tidak seragam. Hal ini dapat memicu terjadinya perbedaan pendapat—dalam gradasi yang paling tajam sampai yang biasa-biasa saja—termasuk pada pokok agama *(ushuluddin*).

Lahirnya beragam mazhab, aliran atau organisasi Islam dengan visi dan misi yang aneh-aneh merupakan bukti adanya ketegangan itu. Perasaan paling unggul, paling benar dan paling otentik segera mendekam di benak masing-masing pengikutnya. Perasaan-perasaan itu diungkap di ruang publik dan mendapat respon dari

[105] H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Moderen dalam Islam,* terj. Machnun Husein (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 26.

masyarakat sekitar. Akhirnya, kompetisi antar umat Islam pasti terjadi dan seringkali harus merasa perlu membinasakan aliran lain yang tidak sejalan dengan dirinya.[106]

Islam mencita-citakan pengikutnya—dalam bahasa Wilfred C. Smith—tumbuh sebagai masyarakat suci yang terbimbing.[107] Masyarakat yang demikian merupakan suatu tipe masyarakat ideal di mana seluruh pola pikir dan perilaku anggotanya selalu disandarkan pada teks-teks al-Qur'an dan Hadits. Kitab suci inilah yang digunakan kaum muslimin untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan dan memperkukuh identitas kolektif.[108] Membacanya dipandang sebagai tindak kesalehan dan melaksanakan ajarannya merupakan kewajiban bagi setiap Muslim.[109]

Dalam upaya untuk selalu berada di bawah naungan teks suci, setiap Muslim terus berusaha mencari yang otentik dari ajaran agama yang dipeluknya. Sekalipun yang otentik dan yang tidak otentik adalah klaim sepihak, namun perseteruan keduanya telah

---

[106] Abu Rokhmad, *Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura: Perspektif Sosiologi Hukum* (Semarang; LP2M UIN Walisongo, 2014), h. 45-6.

[107] QS, 3: 110 menyebutnya sebagai umat terbaik *(khaira ummat)*. Lihat F. Mathewson Denny. 1998. "The Fundamentalism Project: An Islamic Studies Scholar's Perspective," dalam *Religious Studies Review,* vol. 24, No. 1, h. 10.

[108] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an,* terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), h. 9.

[109] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an,* (Yogyakarta: FKBA, 2001), h. 1.

menimbulkan kegaduhan dalam pemikiran Islam. Selalu muncul suatu gerakan untuk—dan umumnya mengatasnamakan—pemurnian Islam (baca: Islam otentik) di setiap babakan sejarah.

Jika dicermati mendalam, perebutan kebenaran atau yang dianggap benar (baca: Islam otentik) dalam seluruh aspeknya: ideologi, politik, hukum Islam, ekonomi, pendidikan, kebudayaan dan sebagainya bertolak dari bagaimana masing-masing kelompok menafsirkan, memahami dan mendudukkan kitab suci dalam kehidupan mereka. Sehingga muncullah—minimal—dua kelompok besar dalam masalah pencarian kebenaran ini. Kelompok *pertama* berkeyakinan bahwa kebenaran itu seluruhnya ada pada teks[110] lahiriah al-Qur'an dan al-Sunnah dan bahwa kehidupan yang ideal dalam semua aspeknya adalah kehidupan pada masa nabi. Kelompok *kedua,* kebenaran tidak selamanya berasal dari kitab suci *(naql)*, tetapi nalar *(aql)* juga mampu mencapainya.[111]

---

[110] Nash (teks), menurut Ibn Hazm al-Andalusi, adalah kata yang muncul dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, yang menjelaskan hukum-hukum dari segala sesuatu. Ia adalah tampak (zhahir), yaitu suatu (makna) yang dituntut oleh kata dalam bahasa yang dinyatakan. Ibn Hazm al-Andalusi, *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi,* juz IV, (al-Mu'asasah al-Arabiyah li Dirasah wa al-Nasyr, 1981), h. 415.

[111] Gejala beragamnya metode dalam memahami kitab suci sudah muncul sejak lama. Abu Hamid al-Ghazali misalnya, mensinyalir adanya lima jenis kecenderungan ulama dalam memahami al-Qur'an pada masanya. 1) Aliran obyektif murni, yang percaya bahwa kebenaran hanya dapat diketahui dari pesan lahiriah teks. 2) Aliran subyektif murni, merupakan kebalikan dari aliran pertama di mana akan dijadikan satu-satunya pegangan untuk menilai kebenaran tanpa membutuhkan naql (kitab suci). 3) Aliran semi subyektif menjadikan

Adanya Islam yang lain atau Islam yang menyimpang bermula dari kompetisi antar umat Islam yang terselesaikan secara apik. Perasaan paling benar dan paling murni merupakan klaim yang sulit dihindari. Wajah Islam yang beragam adalah fakta yang sulit ditolak, sementara menyeragamkan umat Islam dalam satu aliran hampir mustahil dilakukan. Islam sebagai agama dan penanda identitas bagi sebagian besar penduduk[112] Indonesia harus diletakkan pada posisi yang tepat sehingga kehadirannya membawa rahmat dan kebahagian bagi pemeluknya.

B. Ulama dan Fatwa Hukum Islam

1. Majelis Ulama Indonesia

Ulama memiliki peran sangat penting dalam kehidupan bangsa Indonesia, baik sebelum era kolonial, saat melawan para penjajah, hingga mempertahankan dan mengisi kemerdekaan. Mereka sangat intens dalam berbagai kegiatan, seperti dakwah, pendidikan, sosial budaya dan politik. Pada masa kemerdekaan, para ulama

---

akal sebagai pegangan dasar, sementara perhatian terhadap naql sangat lemah. 4) Aliran semi obyektif , yaitu golongan yang memposisikan teks suci sebagai dasar utama, sementara mereka lemah dalam penggunaan rasio. 5) Aliran moderat, yakni golongan yang mengkomparasikan penggunaan akal budi dan naql. Dikutip dari Kurdi, "Hermeneutika al-Qur'an Abu Hamid al-Ghazali," dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: eLsaq Press, 2010), h. 10-12.

[112] Nader Hashemi, Islam, *Sekularisme dan Demokrasi Liberal: Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim* (Jakarta: Gramedia, 2011), h. 2.

terlibat aktif dalam masalah-masalah politik, baik di pemerintahan, partai politik, organisasi keagamaan bahkan melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan yang otoriter.[113]

Hubungan ulama (baca: Islam) dengan pemerintah di masa awal kemerdekaan penuh ketegangan atau tidak serasi.[114] Setelah menyelesaikan perdebatan soal dasar negara yang berakhir dengan dekrit 5 Juli 1959 (dengan demikian, Majelis Konstituante sampai dengan sidangnya 22 Juni 1959 tidak berhasil mencapai sepakat tentang dasar negara: Pancasila atau Islam),[115] Islam dan pemerintahan Soekarno masih menyimpan ketidakcocokan yang serius. Di bawah demokrasi terpimpin (1959-1965), Partai Masyumi (partai Islam terbesar saat itu) dibubarkan oleh Presiden Soekarno pada 1962. Kebijakan ini melahirkan kekecewaan bagi tokoh-tokoh Islam, mengundurkan mereka dari politik formal dan membatasi perannya hanya dalam masalah keagamaannya saja.[116]

Ketegangan itu tampak nyata pada awal-awal masa pemerintahan Orde Baru (dimulai 1966 dan seterusnya). Orde Baru masih menganggap umat Islam adalah

---

[113] Moch Nur Ichwan, "'Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Soeharto," dalam *Islamic Law and Society*, Leiden, 2015.

[114] Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 59 dan seterusnya.

[115] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 176.

[116] Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975 – 1988* (Jakarta: INIS, 1993), h. 55.

ancaman terhadap ideologi negara karena masih banyak umat Islam yang tidak setuju dengan Pancasila. Saat itu, tokoh-tokoh Islam sangat kritis terhadap kebijakan pemerintah Orde Baru. Akhirnya, Orde Baru mengambil kebijakan untuk mengurangi kekuatan politik Islam, menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi sosial dan politik dan menggabungkan partai-partai Islam ke dalam satu partai yaitu Partai Persatuan Pembangunan.[117]

Suasana kurang harmonis ini membuat pemerintah Soeharto tidak mampu mengendalikan seluruh kekuatan sosial umat Islam. Jika ada persoalan yang berkaitan dengan umat, pemerintah sulit menentukan dengan kelompok Islam mana mereka harus berdialog dan saling percaya. Karena itu, pemerintah merasa perlu adanya suatu forum yang mewakili Islam dan bisa menjadi jembatan antara *(intermediary institution)* pemerintah dan umat Islam.

Dalam suatu konferensi para ulama di Jakarta yang diselenggarakan oleh Pusat Dakwah Islam (lembaga yang dibentuk oleh Menteri Agama dan diketuai olehnya) dari 30 September hingga 4 Oktober 1970 telah diusulkan perlunya membentuk majelis bagi para ulama Indonesia. Salah satu tugas majelis ini adalah memberikan fatwa-fatwa dan memajukan kaum muslimin dalam kegiatan sosial mereka. Usulan membentuk majelis ini datang dari KH. Muhammad Dahlan, Menteri Agama saat itu (1967-

[117] Syamsuddin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991), h. 8 dan seterusnya.

1971).[118] Gagasan ini tentu sudah dipikirkan matang dan mendapat restu Presiden Soeharto.

Usulan ini ditanggapi tokoh-tokoh Islam dengan penuh kecurigaan. Jangan-jangan forum tersebut merupakan muslihat lain untuk mengeliminasi kekuatan politik Islam.[119] Lebih-lebih setelah usulan itu, pemerintah Orde Baru makin represif kepada umat Islam. Pemerintah menggabungkan partai-partai Islam, perdebatan soal RUU Perkawinan, peristiwa Malari dan lainnya membuat para ulama tidak puas dengan kebijakan Soeharto. Oleh karenanya, gagasan tersebut tidak diperhatikan atau dibiarkan ulama selama empat tahun.

Baru pada 1974, gagasan ini berlanjut kembali dan harus diakui, dominasi pemerintah untuk membentuk majelis ulama sangat kelihatan. Pusat Dakwah Islam kembali menyelenggarakan lokakarya nasional bagi juru dakwah Muslim di Indonesia. Dalam sambutannya, Presiden Soeharto menyarankan perlunya sebuah badan nasional bagi para ulama untuk mewakili kaum muslimin, yang namanya akan dipikirkan kemudian. Pembentukannya akan dimulai dari daerah-daerah, sesuai dengan kesepakatan lokakarya tersebut. Pada 24 Mei 1975, ketika menerima delegasi Dewan Masjid Indonesia, Presiden Soeharto kembali menyampaikan keinginannya dengan terus terang, mengapa perlu dibentuk majelis ulama itu. Setelah itu, Menteri Dalam Negeri Amir

---

[118] Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa*…h. 55.

[119] Moch Nur Ichwan, "'Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Soeharto," dalam *Islamic Law and Society*, Leiden, 2015.

Machmud, menganjurkan semua gubernur untuk mulai membentuk majelis ulama di tingkat daerah. Tidak perlu menunggu lama, pada bulan yang sama telah terbentuk majelis ulama daerah di seluruh propinsi di Indonesia.[120]

Secara nasional, majelis ulama akan dibentuk ketika Departemen Agama mengumumkan penunjukan panitia persiapan pembentukan majelis ulama pada 1 Juli 1975. Empat nama yang duduk dalam panitia tersebut adalah H. Sudirman (purnawirawan jenderal Angkatan Darat) selaku ketua dan tiga ulama terkenal sebagai penasehat, yaitu Dr. Hamka, KH. Abdullah Syafi'i dan KH. Syukri Ghozali. Selang beberapa minggu, tepatnya 21 hingga 27 Juli 1975, muktamar nasional ulama diselenggarakan. Di akhir muktamar tersebut disepakati pembentukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang diresmikan oleh Menteri Agama A. Mukti Ali dengan ketuanya Dr. Hamka. Jadi, MUI lahir pada 27 Juli 1975.[121]

Di dalam pedoman dasarnya, MUI memiliki tugas untuk memberikan fatwa-fatwa dan nasihat, baik kepada pemerintah maupun kepada kaum muslimin mengenai persoalan-persoalan yang berkaitan dengan keagamaan khususnya dan semua masalah yang dihadapi bangsa pada umumnya. MUI juga bertugas menggalakkan

---

[120] Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa*…h. 55-6.

[121] *Ibid,* h. 64. Syafiq Hasim yang menyebutkan berdirinya MUI pada 26 Juli 1975. Baca Syafiq Hasyim, "The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom" dalam *Irasec's Discussion Papers,* No. 12, Desember 2011, www.irasec.com. Berdasarkan profil MUI yang tercantum dalam websitenya (www.mui.or.id), MUI lahir 26 Juli 1975 M bertepatan dengan 7 Rajab 1395 H.

persatuan di kalangan umat Islam, bertindak selaku penengah antara pemerintah dan ulama dan mewakili kaum muslimin dalam permusyawaratan antar agama. Secara spesifik, menurut KH. Hasan Basri ketua umum MUI ketiga, MUI bertugas sebagai "penjaga agar jangan ada undang-undang di negeri ini yang bertentangan dengan ajaran Islam."[122]

Sekarang ini, ketua umum MUI pusat adalah oleh KH. Makruf Amin. Sebelumnya, secara berurutan, MUI dipimpin oleh Prof. Dr. Din Syamsuddin, KHA. Sahal Mahfudz, KH. Ali Yafie, KH. Hasan Basri, KH. Syukri Ghazali dan Dr. Hamka. Dalam khitah pengabdiannya, MUI memiliki lima fungsi dan peran utama yaitu: 1). Sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi *(warasat al-anbiya)*; 2). Sebagai pemberi fatwa *(mufti)*; 3). Sebagai pembimbing dan pelayan umat *(riayat wa khadim al-ummah)*; 4). Sebagai gerakan perbaikan dan pembaruan *(islah wa al-tajdid)*; 5). Sebagai penegak amar ma'ruf dan nahi munkar.[123] Fungsi dan peran inilah yang terus dimainkan oleh MUI yang merupakan sumbangsihnya bagi masyarakat dan Negara.

Dalam rumusan resminya, didirikannya MUI bertujuan untuk terwujudnya masyarakat yang berkualitas *(khaira ummah)*, dan negara yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah yang diridhai Allah Swt *(baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*).[124] Yang dimaksud tujuan ini mirip dengan visi yang hendak diwujudkan MUI dalam pengabdiannya. Untuk mencapai

---

[122] Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa*…h. 64.
[123] www.mui.or.id.
[124] www.mui.or.id.

tujuannya, MUI melaksanakan berbagai usaha, antara lain memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat, merumuskan kebijakan dakwah Islam, memberikan nasehat dan fatwa, merumuskan pola hubungan keumatan, dan menjadi penghubung antara ulama dan umara. Pada era sekarang ini, MUI menggariskan peran dan fungsinya sebagai wadah musyawarah ulama, zuama dan cendekiawan.

2. Mufti dan Fatwa Hukum Islam

Studi tentang ulama dan perannya di tengah masyarakat menunjukkan bahwa mereka terus berkontribusi dan menyuarakan Islam, sekalipun berbagai perubahan akibat modernitas berlangsung sangat cepat. Bahwa ulama tidak lagi memegang otoritas tunggal dalam soal-soal keagamaan memang benar, tetapi kehadiran ulama masih ditunggu oleh masyarakat. Dengan mengadopsi berbagai cara dan metode yang dipelajari dari modernitas, para ulama terus berpartisipasi dalam membentuk diskursus pemikiran kontemporer.[125] Hallaq juga meyakinkan bahwa banyak bukti (massive evidence) yang menunjukkan bahwa fatwa memainkan peran penting dalam pertumbuhan dan perubahan bertahap subtansi hukum Islam *(played a considerable role in the growth and gradual change of Islamic substantive law).*[126]

---

[125] Jajat Burhanuddin, *Ulama Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2013), h. 1-2.

[126] Wael B Hallaq, "From Fatwa to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society,* 1, 1 (1994), 29-65.

Kajian di atas juga sejalan dengan studi tentang peran MUI di masyarakat.[127] Tentu saja, peran yang mainkan MUI berbeda dengan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Sesuai dengan cita-cita awal, MUI tidak akan 'mengambil' pekerjaan praktis yang selama ini telah dilaksanakan dengan baik oleh organisasi kemasyarakatan tersebut, seperti mendirikan sekolah dan perguruan tinggi, rumah sakit, pondok pesantren dan seterusnya. MUI juga tidak melakukan kegiatan politik, lebih-lebih politik praktis. MUI konsisten mengerjakan tugas membimbing dan menuntun umat, merumuskan kebijakan dakwah Islam, memberikan nasehat dan fatwa, dan menjadi penghubung antara ulama dan umara.[128]

Sebagaimana dijelaskan di atas, salah satu peran dan fungsi MUI adalah memberikan fatwa *(Islamic legal opinion)* kepada masyarakat atau kepada pihak-pihak lain yang membutuhkan (misalnya pemerintah). Sebagai agen pembuat fatwa *(dar al-ifta')*, MUI berperan penting memandu kehidupan masyarakat muslim agar sesuai dengan tuntutan syariat Islam. Seringkali masyarakat ragu akan kepastian hukum suatu masalah tertentu, lalu mereka meminta fatwa kepada MUI. Sebagai negeri dengan mayoritas beragama Islam, mau tidak mau, pendekatan keagamaan harus diambil oleh pemerintah

---

[127] Misalnya, Ali Mufrodi, *Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia*, Disertasi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1994).

[128] Nadirsyah Hosen, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975 – 1998)," dalam *Journal of Islamic Studies*, 15: 2, Tahun 2004, h. 152.

dalam mengkomunikasikan program-programnya. Misalnya, fatwa MUI tentang keluarga berencana.[129]

Pemberian fatwa oleh MUI ini dapat dipandang sebagai bagian dari perkembangan dan adaptasi hukum Islam dengan masyarakat. Fatwa juga menunjukkan hubungan dan interaksi antara ulama, masyarakat dan pemerintah. Dalam setiap fatwa yang keluar, tentu ada kepentingan, dinamika dari kelompok masyarakat yang beragam dan beragam faktor yang mempengaruhinya.[130] Alexandre Caeiro berpendapat bahwa fatwa merupakan titik temu antara teori hukum [Islam] dengan praktik sosial *(meeting point between legal theory and social practice)*.[131]

Fatwa bukanlah konsep baru dalam hukum Islam. Di dalam al-Qur'an, fatwa dan derivasinya disebut beberapa kalinya, misalnya dalam QS, 4: 127 dan 176. Dalam kedua ayat di atas, Allah Swt menggunakan redaksi وَيَسْتَفْتُونَكَ (mereka meminta fatwa kepadamu) dan يُفْتِيكُمْ (Allah Swt memberi fatwa kepadamu). Secara bahasa, *fatwa* atau *fata* atau *fatiya* berarti muda atau

[129] Mohammad Atho Mudzhar, *Op. Cit.,* h. 132 dan seterusnya.

[130] Nadirsyah Hosen, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975 – 1998)," dalam *Journal of Islamic Studies*, 15: 2, Tahun 2004, h. 147.

[131] Alexandre Caeiro, "The Shifting Moral Universe of the Islamic Tradition of *Ifta'*: A Diachronic Study of Four *Adab al-Fatwa* Manuals," *The Muslim World*, 96, (October 2006), 661-685, sebagaimana dikutip Pradana Boy Zulian, *Fatwa in Indonesia: An Analysis of Dominant Legal Ideas and Modes of Thought of Fatwa-Making Agencies and Their Implications in the Post-New Order Period* (Singapore: NUS, 2015), h. 51.

tampak muda. Di dalam QS, 27: 32 dan QS, 12: 43, diungkapkan dengan kata أَفْتُونِى (terangkanlah kepadaku).

Secara bahasa, fatwa seakar dengan kata *fata* atau *futyah* yang berarti muda. Dalam konteks hukum Islam, fatwa berarti memberikan opini hukum *(to give a formal legal opinion)*.[132] Selain makna muda, Ibn Mandur mengartikan fatwa dengan baru, penjelasan dan penerangan. Menurut Al-Fayumi, *al-fatwa* berasal dari *al-fata* yang artinya pemuda dan orang yang mengeluarkan fatwa disebut *al-mufti*. Seorang mufti ibarat seorang pemuda yang memiliki kekuatan dalam menjelaskan *(al-bayan)* dan menjawab berbagai persoalan yang ditanyakan kepadanya.[133]

Menurut istilah, fatwa merupakan pendapat hukum Islam yang diberikan oleh ahli fiqh *(an Islamic legal opinion issued by a Muslim jurist)*." Seorang ahli fiqh mungkin memiliki pendapat cukup banyak dalam kehidupan mereka. Suatu pendapat berubah menjadi fatwa jika seseorang meminta fatwa *(mustafti)* atas suatu masalah dan ia merespon permintaan tersebut.[134] Menurut Zaydan, fatwa merupakan pendapat hukum seorang mufti atas suatu persoalan yang diajukan kepadanya untuk

---

[132] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* Fourth Edition (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 696.

[133] Sebagaimana dikutip Abu Rokhmad, *Ushul Fiqh, ….,* h. 311.

[134] Luthfi Asysyaukanie, "Fatwa and Violence in Indonesia," dalam *Journal of Religion and Society* The Kripke Center, Vol. 11 Tahun 2009.

diselesaikan *(a legal opinion of a mufti over an issue raised before him to resolve)*.[135]

Nadirsyah Hosen berpandangan, fatwa merupakan pendapat hukum seorang atau sekelompok ulama (mufti) yang tidak mengikat kepada orang yang meminta fatwa *(a fatwa is generally a non-binding legal opinion or ruling given by a recognized Islamic legal specialist)*.[136] Menurut Mudzhar, fatwa adalah suatu pendapat hukum Islam yang diberikan ulama fiqh sebagai jawaban atas sebuah pertanyaan. Orang yang memberikan pendapat hukum disebut mufti.[137] Fatwa juga didefinisikan sebagai respon hukum [Islam] formal terhadap suatu pertanyaan yang diberikan oleh seseorang yang otoritatif *(formal legal responses to questions given by an authoritative person)*.[138]

Pada masa tabi'in, fatwa dan ijtihad merupakan dua hal yang sama pengertiannya dan biasa digunakan, baik oleh mujthaid mutlaq maupun mujtahid di bawahnya. Hal itu bisa dilihat dari bagaimana mufti didefinisikan. Menurut Al-Syatibi, seorang mufti merupakan wakil Rasulullah Saw bagi umat Islam. Ibn Qayyim mendeskripsikan mufti sebagai penyampai hukum-hukum Tuhan melalui fatwa yang dikeluarkan.

---

[135] Seperti dikutip Naseem Razi, "Fatwas as a Non-State Legal System: A Critical Analysis from the Perspective of Pakistani Society," dalam *Journal of Islamic Studies and Culture*, December 2014, Vol. 2, No. 4, h. 9.

[136] Nadirsyah Hosen, "Fatwa and Muftis" dalam Ann Black, Hossein Ismaeili, dan Nadirsyah Hosen, *Modern Perspectives on Islamic Law,* (Edward Elgar Pub, 2015), h. 83.

[137] Muhammad Atho' Mudzhar, *Op. Cit.*, h. 2.

[138] M.B. Hooker, *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* (Crown Nest: Allen and Unwin, 2003), 1.

Belakangan, mujtahid dan mufti dikategorikan secara berbeda. Mufti adalah seseorang yang ahli di bidang mazhab tertentu atau murid dari imam mazhab.[139]

Menurut Abu Zahrah, fatwa dan ijtihad merupakan dua hal yang berbeda. Fatwa lebih khusus daripada ijtihad. Ijtihad dapat terus dikerjakan, baik ada maupun tidak ada pertanyaan dari seseorang atau sekelompok orang. Sedangkan fatwa hanya bisa terjadi jika ada persoalan yang ditanyakan kepada mufti.[140] Meski demikian, prinsip kerja ijtihad dan fatwa tidak jauh berbeda. Dapat pula dikatakan bahwa fatwa merupakan konsep mendasar dari ijtihad dalam teori hukum Islam, sebagai media dan prosedur untuk menyelesaikan problem-problem hukum Islam.[141]

Istilah mufti sendiri tidak begitu dikenal atau jarang digunakan di Indonesia. Muslim di negeri ini biasa menyebut fatwa kelembagaan *(dar al-ifta)*, seperti fatwa MUI, fatwa NU atau fatwa Muhammadiyah. Mereka sering menyebut fatwa kiai ini atau fatwa kiai itu. Secara historis, pada masa Dinasti Umayyah para mufti melayani konsultasi hukum dari hakim dan mengeluarkan fatwa atas permintaan gubernur. Pada akhir masa Dinasti Umayyah, fatwa menjadi instrument penting untuk

[139] Naseem Razi, Op. Cit., h. 9.

[140] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr, tt), h. 319.

[141] Pradana Boy Zulian, *Op.cit.,* h. 15.

mengkritisi kekuasaan politik, seperti fatwa Said ibn al-Jubair soal perilaku tiranik al-Hajjaj.[142]

Bagaimanapun, kelahiran fatwa sangat dipengaruhi oleh berbagai kepentingan didalamnya. Fatwa juga bisa digunakan untuk berbagai tujuan dan motif yang bermacam-macam. Karena itu, Mozaffari menggarisbawahi bahwa dalam sejarah Islam yang sangat panjang, fatwa menjadi kian kompleks, tidak jelas dan tidak presisi lagi.[143] Fakta ini memang tidak bisa dibantah, makanya setiap muslim hendaknya kritis terhadap berbagai fatwa yang muncul di masyarakat.

Fatwa juga berbeda dengan *qadha* atau putusan pengadilan *(judge-based ruling)*. Fatwa merupakan pendapat hukum *(legal opinion)* hasil kerja seorang mufti, sedang *qadha* merupakan hasil pembuktian *(judicial verdict)* di pengadilan dan diputuskan hakim *(qadhi)*. Baik fatwa maupun qadha sama-sama hanya mengikat para pihak (yang meminta fatwa atau yang mengajukan persoalannya ke pengadilan), namun qadha memiliki daya paksa *(enforceable)* agar para pihak mematuhi putusan pengadilan, sedang fatwa bersifat informatif dan pilihan.[144]

Jika diperhatikan definisinya, setidaknya fatwa mengemban dua fungsi utama. *Pertama*, fungsi penjelasan

---

[142] Lihat catatan kaki Nadirsyah Hosen, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975 – 1998)," dalam *Journal of Islamic Studies*, 15: 2, Tahun 2004, h. 147.

[143] Mehdi Mozaffari, *Fatwa, Violence and Discourtesy* (Aarhus: Aarhus University Press, 1998), 16.

[144] Pradana Boy Zulian, *Op.cit.,* h. 65.

hukum *(tabyin al-hukm)*. Orang yang meminta fatwa adalah muslim yang kurang atau tidak jelas dengan persoalan yang dihadapinya (misalnya tentang nikotin sebagai bahan permen pengganti rokok) dari sisi ketetapan hukumnya (boleh atau tidak: halal atau haram).[145] *Kedua,* fungsi petunjuk *(taujih al-hukm)*. Fungsi ini tak terpisahkan dari yang pertama yang memuat panduan, himbauan atau pencerahan untuk masyarakat muslim atas satu isu tertentu.[146]

Sebagai modus untuk berijtihad dan menjaga agar fatwa tidak disalahgunakan, seorang mufti harus memiliki syarat-syarat tertentu. Ahmad ibn Hanbal berpendapat, yang boleh menjadi mufti adalah seseorang yang mempunyai lima hal, yaitu: (1) memiliki niat untuk mencari keridhaan Allah Swt; (2) memiliki ilmu, ketenangan, kewibawaan dan dapat menahan marah; 3) memiliki kecukupan materiil dalam hidup; dan 4) mengetahui ilmu kemasyarakatan.[147]

Al-Qasimi juga mensyaratkan lima hal bagi seorang mufti. *Pertama,* memiliki pengetahuan tentang dalil-dalil hukum *(adillat al-ahkam)* mulai dari al-Qur'an, sunnah, ijma, qiyas dan bidang ilmu lain yang relevan;

---

[145] Fatwa sebagai penjelasan hukum Islam tentang isu-isu tertentu sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan seseorang atau sekelompok. Lihat Yusuf al-Qaradawi, *al-Fatwa Baina al-Indlibat wa al-Tasayyub* (Cairo: Dar al-Shahwah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1988), 11.

[146] M. Erfan Riadi, "Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisi Yuridis-Normatif)," dalam *Jurnal Ulumuddin,* Vol. VI, Tahun IV, Januari-Juni 2010, h. 472.

[147] T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 180-81.

Kedua, memiliki pengetahuan di bidang ilmu yang dibutuhkan untuk memahami argument dan cara serta metode argumentasi hukum untuk menemukan hukum dari sumbernya; *Ketiga*, memahami secara mendalam ilmu-ilmu yang terkait dengan al-Qur'an, hadits, *nasikh* dan *mansukh*, dan bahasa Arab; *Keempat*, memiliki kemampuan luar biasa untuk menggunakan semua metode-metode di atas; dan *kelima,* menguasai jurisprudensi Islam.[148] Syarat-syarat mufti seperti ini relatif sama dengan syarat-syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid.[149]

Tugas yang diemban oleh MUI untuk mengeluarkan fatwa dilaksanakan komisi fatwa. Pada awalnya, ketua komisi fatwa adalah ketua umum MUI seperti terlihat pada saat KH. Syukri Ghazali menjadi ketua umum MUI menggantikan Hamka, ia juga menjabat sebagai ketua komisi fatwa MUI. Kiai Syukri merupakan ketua komisi fatwa MUI yang pertama, yang pada masa berikutnya (1981-2000) dipimpin oleh Prof. KH. Ibrahim Hosen,[150] hingga tahun 2015 dipimpin oleh KH. Ma'ruf Amin dan sekarang dipimpin oleh Prof. Dr. Hasanuddin AF.

Pada awal pendiriannya, komisi fatwa beranggotakan hanya 7 orang dan sekarang jumlahnya cukup tergantung kebutuhan. Komisi fatwa tidak melulu diisi oleh ulama atau kiai. Didalamnya juga terdapat

---

[148] Dikutip dari Pradana BZ, *Op. Cit.,* h. 70.

[149] Bandingkan dengan Abu Rokhmad, *Op. cit.,* h. 302 dan seterusnya.

[150] Nadirsyah Hosen, "Fatwa of MUI,", h. 155.

cendekiawan yang ahli diberbagai bidang seperti kesehatan, makanan dan sebagainya. Di dalam memberikan fatwa, MUI memiliki pedoman fatwa yang ditetapkan dalam Surat Keputusan MUI Nomor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Dalam pasal 2 ayat (1 dan 2) dijelaskan tentang dasar-dasar umum penetapan fatwa MUI. Pada ayat 1 dijelaskan bahwa setiap keputusan fatwa harus berupa pendapat hukum yang mempunyai dasar-dasar *(adillat al-ahkam)* paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat. Ayat 2 ditegaskan bahwa dasar-dasar dimaksud adalah al-Qur'an, hadits, ijma, qiyas dan dalil-dalil hukum lainnya. Dari segi prosedur penetapan fatwa dijelaskan dalam Pasal 3 dan seterusnya. Secara ringkas, langkah-langkah penetapan fatwa MUI adalah sebagai berikut:

Pertama, setiap masalah yang akan difatwakan harus dibahas dalam rapat komisi (yang dimaksud adalah komisi fatwa-penulis). Dalam rapat tersebut dibahas dan dikaji substansinya sehingga jelas duduk persoalannya (Pasal 3 ayat 1).

Kedua, dalam rapat komisi tersebut dihadirkan para pakar yang ahli di bidang yang berkaitan dengan masalah yang akan difatwakan—untuk didengar dan dipertimbangkan pendapat ahli tersebut (Pasal 3 ayat 2).

Ketiga, setelah pendapat ahli didengar dan dipertimbangkan pendapatnya, ulama melakukan kajian terhadap pendapat para imam mazhab dan fuqaha dengan memperhatikan dalil-dalil yang mereka gunakan, cara istidlalnya dan kemaslahatannya bagi umat. Apabila

pendapat-pendapat para ulama seragam atau hanya satu ulama yang berpendapat, komisi fatwa dapat menjadikan pendapat tersebut sebagai fatwa.

Keempat, jika fuqaha memiliki ragam pendapat maka komisi fatwa mentarjih pendapat yang paling kuat untuk difatwakan.

Kelima, jika tarjih tidak menghasilkan produk fiqh yang diharapkan, komisi dapat melakukan الحاق المسائل بنظائرها(menyamakan permasalahan dengan padanannya—pen) dengan memperhatikan *mulhaq bih*, *mulhaq ilaih* dan *wajh al-ilhaq*.[151] Secara intensif, ilhaq banyak digunakan dalam ijtihad Nahdlatul Ulama.

Keenam, apabila cara ilhaq tidak menghasilkan produk yang memuaskan, maka komisi dapat melakukan ijtihad jama'i dengan menggunakan *al-qawaid al-ushuliyyat*[152] dan *al-qawaid al-fiqhiyyat.*[153]

---

[151] Ilhaq adalah menyamakan hukum suatu kasus atau masalah hukum yang belum dijawab oleh kitab kuning dengan hokum kasus/ masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi). Ilhaq sesungguhnya sama dengan gagasan qiyas. Cara kerjanya sama meski operasionalisasinya berbeda karena qiyas merupakan wilayah garap ushul fiqh dengan pengertian yang khas (baca kembali qiyas dalam ushul fiqh). Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hukum Model al-Qawaid al-Fiqhiyyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 258-9.

[152] Yang dimaksud adalah kaidah-kaidah yang ada dalam ushul fiqh.

[153] Al-Qawaid al-fiqhiyyat adalah ketentuan umum yang sesuai dengan banyak kasus spesifik yang mana keputusan pada ketentuan umum itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik *(al-amr al-kulliy alladzi yanthabiqu 'alaihi juz'iyyat katsirat tafhamu ahkamaha minha).* Kaidah fiqhiyyah antara lain: *al-yaqinu la*

Setelah adanya pedoman fatwa ini, komisi fatwa melaksanakan tugas lebih rapi dan tertib. Pernyataan Mudzhar bahwa kadangkala fatwa MUI tidak mencantumkan dalil-dalil baik al-Qur'an maupun dalil aqli atau pernah juga yang tanda tangan fatwa terdapat nama Menteri Agama,[154] sekarang tidak lagi terjadi.

C. Kebebasan Berkeyakinan, HAM dan Maqashid al-Syariah

1. Hak Asasi Manusia dan Kebebasan Berkeyakinan

HAM merupakan konsep etika politik modem dengan gagasan inti berupa penghargaan dan penghormatan terhadap manusia dan kemanusiaan, tanpa kecuali dan tanpa diskriminasi. HAM telah menjadi kesadaran masyarakat dunia karena hendak menempatkan manusia sebagai titik sentral pembangunan *(human centred development)*.[155]

Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM atau *The Universal Declaration of Human Rights)* diproklamasikan oleh Persatuan Bangsa-bangsa *(United Nation)* pada 10 Desember 1948. Deklarasi yang memuat

---

yazulu bi al-syakk, al-dhararu yuzalu, al-'adat muhakkamat dan lain-lain. Al-qawaid al-fiqhiyyah atau legal maxim atau kaidah fiqh sesungguhnya adalah realisasi dari metode-metode istihsan, istislah dan urf. Baca Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hukum Model al-Qawaid al-Fiqhiyyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 60 dan seterusnya.

[154] Muhammad Atho' Mudzhar, *Op. Cit*., h. 80.

[155] Siti Musdah Mulia, "HAM dan Kebebasan Beragama," dalam www.reformasikuhp.org/data/wp-content/uploads/2015/02/HAK-ASASI-MANUSIA-DAN-KEBEBASAN-BERAGAMA.pdf

30 pasal ini merupakan suatu standar umum untuk keberhasilan bagi semua bangsa dan negara, dengan tujuan agar setiap orang dan setiap badan di dalam masyarakat akan berusaha dengan cara mengajarkan dan memberikan pendidikan guna menggalakkan penghargaan terhadap hak-hak dan kebebasan-kebebasan yang terdapat dalam deklarasi ini.

Hak-hak yang dalam DUHAM itu dapat dikategorikan menjadi hak personal (Pasal 1 sampai 5), hak legal (Pasal 6 sampai 14), hak sipil (Pasal 15 sampai 18), hak politik (Pasal 19 sampai 21), hak subsistensi (Pasal 22), hak ekonomi (Pasal 23 sampai 26), hak sosial (Pasal 27) dan hak kultural (Pasal 28 sampai 30). Dalam konsepnya yang utuh dan sistematis seperti di atas, hak asasi manusia (HAM atau *Human Right*) berasal dari budaya Barat. Sistem budaya yang lebih dulu hadir di Indonesia belum mengenal hak-hak dasar manusia itu.[156] Dalam bentuk nilai-nilai yang mendasar (misalnya hak hidup, hak bebas memilih keyakinan), Islam telah mengawalinya jauh-jauh hari, khususnya ketika Nabi Muhammad Saw mendeklarasikan Piagam Madinah *(Mitsaq al-Madinah)* pada XIV abad lalu.[157]

---

[156] Mulyana W. Kusuma, "Hukum dan HAM: Suatu Pemahaman Kritis (Bandung: Alumni, 1981), h. 36. Abu Rokhmad, "Otonomi Keilmuan dan Kaitannya dengan Hak Asasi Manusia (HAM)," dalam *Jurnal Ihya Ulum al-Din,* Vol. 7, Number 2, Dec 2005, h. 191.

[157] Baca J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), khususnya Bab 3 dan 4.

Pasal 2 dam 18 DUHAM mengandung pesat tersurat bahwa diskriminasi[158] atas dasar agama tidak dibenarkan dan kebebasan beragama (meyakini, mengajarkan, mengamalkan, beribabat) dilindungi.[159] Beragama atau tidak beragama, meyakini dan menafsirkan agamanya merupakan bagian dari HAM seseorang yang harus dihormati. Hak dan kebebasan menganut pendapat ini (termasuk dalam agama) bisa dilakukan dengan cara apapun dan tidak mengenal batas.[160]

---

[158] Diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung maupun tak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar suku, ras, etnis, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik yang berakibat pengurangan, penyimpangan, atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan aspek kehidupan lainnya (Pasal 1c UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM).

[159] Pasal 2 berbunyi: "Setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan-kebebasan yang tercantum di dalam Deklarasi ini dengan tidak ada pengecualian apa pun, seperti pembedaan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, politik atau pandangan lain, asal-usul kebangsaan atau kemasyarakatan, hak milik, kelahiran ataupun kedudukan lain." Pasal 18 berbunyi: "Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dengan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaann dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri."

[160] Pasal 19 menyebutkan: "Setiap orang berhak atas kebebasan mempunyai dan mengeluarkan pendapat; dalam hal ini termasuk kebebasan menganut pendapat tanpa mendapat gangguan, dan untuk mencari, menerima dan menyampaikan keterangan-keterangan dan pendapat dengan cara apa pun dan dengan tidak memandang batas-batas."

Kebebasan beragama dan berkeyakinan juga diatur dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) yang telah diratifikasi melalui UU No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik. Dengan ratifikasi ini berarti Indonesia menjadi negara *(state parties)* yang terikat dengan isi ICCPR dan rakyatnya berkewajiban memenuhi aturan dalam UU tersebut.[161]

Kovenan ini menetapkan hak setiap orang atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama serta perlindungan atas hak-hak tersebut (Pasal 18). Etnis minoritas dan agama minoritas yang memiliki hak yang sama untuk dihormati dan dilindungi (Pasal 27). Karena itu, seberapapun jauhnya seseorang menyimpang dari ajaran agamanya ia tetap berhak dihormati dan dilindungi keyakinannya.

Sebagai norma hukum internasional, DUHAM dan ICCPR mengikat setiap negara anggota PBB, lebih-lebih yang telah meratifikasi kovenan tersebut. Artinya, jika negara melakukan pelanggaran HAM (oleh aparat negara) atau membiarkan terjadinya pelanggaran HAM (oleh rakyat) maka negara wajib melakukan proses hukum terhadap pelanggaran HAM tersebut. Jika negara tidak mau atau enggan mengadili, maka pelanggaran HAM dapat diajukan ke pengadilan internasional. Meski ketentuan ini berlaku untuk pelanggaran HAM berat

[161] Abu Rokhmad, "Negara dan Kebebasan Beragama Perspektif Filsafat Politik Hukum Islam (Siyasah Syar'iyyah)," dalam *Jurnal Ihya Ulum al-Din,* Vol. 15, Number 2, December 2013, h. 455.

seperti kejahatan terhadap kemanusiaan,[162] namun pelanggar HAM biasa bukan berarti tanpa sanksi.

Jaminan perlindungan kebebasan beragama telah tercantum dalam Pasal 28 (e) UUD 1945 yang berbunyi:

1) *"Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali";*
2) *"Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya".*

Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 menegaskan kembali bahwa Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Ditambah lagi, Indonesia juga memiliki undang-undang organis yang secara khusus mengatur hak asasi manusia (UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia) dan sejak 1993 Indonesia telah memiliki komisi khusus yang bertugas memastikan HAM dapat berjalan serta dipatuhi semua pihak. Komisi itu disebut Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) yang dibentuk berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 50 Tahun 1993.

Seluruh instrumen hukum di atas, baik internasional maupun nasional, merupakan jaminan

---

[162] Tentang pelanggaran HAM berat, baca Joko Setiyono, *Pertanggungjawaban Komando (Command Responsibility) dalam Pelanggaran HAM Berat (Studi Kasus Kejahatan terhadap Kemanusiaan di Indonesia* (Semarang: PDIH Undip, 2009).

negara atas kebebasan berkeyakinan. Secara aturan, jaminan ini sangat kuat dan jelas sehingga setiap ada pelanggaran terhadap kebebasan berkeyakinan negara harus bertindak melindunginya. Negara harus proaktif, bukan hanya menjaga dan melindungi, tapi juga mempromosikan HAM, termasuk didalamnya adalah kebebasan berkeyakinan. Sebenarnya, soal kebebasan beragama merupakan HAM generasi pertama yang berisi prinsip integritas dan kebutuhan dasar manusia. Masih ada tiga generasi lain yang juga harus dilindungi dan diperjuangkan oleh negara.[163]

Prinsip dan substansi gagasan kebebasan berkeyakinan tercermin dalam 8 (delapan) komponen utama.[164] *Pertama,* kebebasan internal yakni setiap orang mempunyai kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri termasuk untuk berpindah agama dan keyakinannya. *Kedua,* kebebasan eksternal bahwa setiap orang memiliki kebebasan, apakah secara individu atau di dalam masyarakat, secara publik atau pribadi untuk memanifestasikan agama atau keyakinan di dalam pengajaran dan peribadatannya.

---

[163] Abu Rokhmad, "Otonomi Keilmuan dan Kaitannya dengan HAM," dalam *Jurnal Ihya Ulum al-Din,* Vol. 7, No. 2, Desember, 2005, h. 196 dan seterusnya.

[164] Siti Musdah Mulia, "HAM dan Kebebasan Beragama," dalam www.reformasikuhp.org/data/wp-content/uploads/2015/02/HAK-ASASI-MANUSIA-DAN-KEBEBASAN-BERAGAMA.pdf.

Ketiga, tidak ada paksaan yang akan mengurangi kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi suatu agama atau keyakinan yang menjadi pilihannya. *Keempat,* tidak diskriminatif, artinya Negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin kebebasan beragama atau berkepercayaan semua individu di dalam wilayah kekuasaannya tanpa membedakan suku, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama dan keyakinan, politik atau pendapat, penduduk: asli atau pendatang, serta asal usulnya.

Kelima, Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua, dan wali yang sah, jika ada untuk menjamin bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anaknya sesuai dengan keyakinannya sendiri. *Keenam,* kebebasan lembaga dan status legal, yakni kebebasan berorganisasi atau berserikat sebagai komunitas. *Ketujuh,* pembatasan yang dijinkan pada kebebasan eksternal hanyalah oleh undang-undang, dan itupun semata-mata demi kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban publik, kesehatan atau kesusilaan umum, serta dalam rangka melindungi hak asasi dan kebebasan orang lain.

Kedelapan, bersifat *non-derogability*: Negara tidak boleh mengurangi kebebasan beragama atau berkeyakinan dalam keadaan apapun dan atas alasan apapun. Substansi kebebasan berkeyakinan di atas sangat fundamental dan menjadi standar penilaian dunia internasional terhadap kondisi HAM (khususnya kebebasan berkeyakinan) di suatu negara.

Norma kebebasan beragama dan berkeyakinan di atas bersifat universal, tetapi basis sosial hukum

masyarakat Indonesia tidak atau belum seratus persen menerima normas di atas. Ada partikularitas di dalam kesadaran masyarakat bahwa kebebasan berkeyakinan tidaklah identik dengan perilaku seenaknya sendiri dalam memperlakukan keyakinannya sendiri dan orang lain. Pendeknya, ada ketegangan antara universalitas dan partikularitas kebebasan beragama. Karena itu, ada dua cara pandang yang saling bertentangan dalam hal ini.

Setiap kali muncul aliran baru yang berbeda dengan agama yang mapan, selalu muncul ketegangan. Satu pihak membela bahwa agama apapun (soal kebenaran dan kesesatannya sudah perlu dipertanyakan) yang dipeluk oleh siapapun harus dilindungi oleh Negara. Di pihak lain, bagi umat yang agamanya menjadi obyek kebebasan aliran baru, kebebasan itu seperti identik dengan pelecehan agama. Bawah sadar keyakinannya menuntutnya untuk membela aqidah agamanya dari segala bentuk penodaan agama. Akan selalu muncul benturan ide HAM antara satu orang dengan orang lain.

2. Maqashid al-Syariah dan Kebebasan Berkeyakinan

Islam sangat menghormati ide kebebasan berkeyakinan. Rasulullah Saw telah mendeklarasikan kebebasan berkeyakinan dalam Piagam Madinah *(li al-yahudi dinuhum, wa li al-muslimin dinuhum)*. Secara eksplisit, prinsip kebebasan berkeyakinan merupakan aktualisasi dari QS, al-Kafirun: 6, QS, al-Baqarah: 256, QS, Yunus: 99 dan lain-lain. Ayat-ayat di atas merupakan

bukti kuat bahwa Islam tidak membenarkan siapapun memaksa orang lain untuk menganut agama Islam.[165]

Secara metodologis, spirit kebebasan berkeyakinan juga dijaga dalam berijtihad. Buktinya adalah para ulama mengembangkan metode ijtihad yang sangat memperhatikan dan memuliakan kedudukan akal, seperti metode ijma, qiyas, istihsan, maslahah, urf dan maqashid al-syariah. Khusus metode ijtihad yang terakhir, maqashid al-syariah bukan sekedar konsep (yang terkenal dengan konsep *kulliyat al-khams* atau *daruriyyat al-khams)* tapi juga metode ijihad yang mandiri.[166] Ide dasar maqashid al-syariah adalah memahami tujuan dari syariat Allah Swt sebagai basis berijtihad. Setiap hasil ijtihad harus mengandung maslahat bagi kemanusiaan dan peradaban. jika sebaliknya yang terjadi, maka hasil ijtihadnya patut dipertanyakan. Spirit itulah yang disampaikan oleh al-Ghazali, yang mengatakan:[167]

> "Maslahah merupakan istilah yang intinya adalah keadaan yang dapat mendatangkan manfaat dan menolak bahaya. Yang kami maksudkan dengan maqashid al-syari'ah sebenarnya bukan ini, karena mendatangkan

---

[165] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an,* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 166-168.

[166] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2012). Abu Rokhmad, *Ushul Fiqh: Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Semarang; Varos MU, 2016), h. 208.

[167] Al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul,* vol. 2 (Lebanon: Dar al-Huda, 1994), h. 481.

> manfaat dan menolak bahaya atau kerugian adalah tujuan dari makhluk. Kebaikan makhluk adalah ketika menggapai tujuan-tujuannya. Yang kami maksudkan dengan maslahah di sini adalah menjaga tujuan syara'. Tujuan syara' untuk makhluk ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta."

Pernyataan al-Ghazali di atas sangat penting diberi garis bawah bahwa maqashid al-syariah bukan sekedar maslahat. Di dalam maqashid pasti ditemukan kemaslahatan, namun maslahat sendiri tidak selalu obyektif dari syariat Islam. Karena itu, al-Ghazali menyampaikan lima tujuan disyariatkannya Islam bagi manusia, yaitu: menjaga agama *(hifdz al-din)*, menjaga jiwa *(hifdz al-nafs)*, menjaga akal *(hifdz al-aql)*, menjaga keturunan *(hifdz al-nasl)* dan menjaga harta *(hifdz al-mal)*.

Al-Syatibi membangun konsep *maqashid al-syariah* dalam bentuk yang lebih jelas, meski ia menyebutnya dengan beragam nama, seperti *al-maqashid al-syar'iyyah fi al-syari'ah*[168] atau *maqashid min syar'i al-hukm*,[169] selain *maqashid al-syari'ah* itu sendiri.[170] Al-Syatibi tegas berpendapat bahwa syariat ini (Islam) bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akherat" *(hadzihi al-syari'at.....wudhi'at li tahqiqi maqashid al-syari'i fi qiyam mashalihihim fi al-din wa al-dunya ma'an)*.[171]

---

[168] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid I, (Kairo: Mustafa Muhammad,t.th), h. 23.

[169] Al-Syatibi, Op. Cit., jilid II, h. 374.

[170] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid I, h. 21.

[171] *Ibid,* h. 6.

Dengan kata lain, hukum-hukum (Islam) disyari'atkan untuk kemaslahatan hamba-hambanya *(al-ahkam masyru'atun li mashalih al-'ibad)*.[172]

Al-Syatibi yakin bahwa setiap kewajiban (taklif) yang dibebankan Tuhan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Semua hukum Allah Swt pasti memiliki tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama artinya dengan 'membebankan sesuatu yang tak dapat dilaksanakan' *(taklif ma la yutaq)*[173] atau membebankan sesuatu yang tak ada gunanya.

Substansi maqashid al-syari'ah adalah kemaslahatan. Kemaslahatan dalam taklif Tuhan dapat berwujud dalam dua bentuk. *Pertama,* dalam bentuk hakiki yakni manfaat langsung dalam arti kausalitas. *Kedua,* dalam bentuk majazi yakni bentuk yang merupakan sebab yang membawa kepada kemaslahatan. Kemaslahatan itu, oleh al-Syatibi dapat dilihat pula dari dua sudut pandang. *Pertama, maqashid al-syari'* (tujuan Tuhan) dan, *kedua*, *maqashid al-mukallaf* (tujuan mukallaf).[174]

Al-Syatibi membangun teori maqashid dengan tiga cara substansial.[175] *Pertama,* maqashid yang awalnya bagian dari kemaslahatan mursalah *(al-masalih al-mursalah)* dijadikan sebagai bagian dari dasar-dasar hukum Islam *(mabadi' al-ahkam al-syar'iyyah)*. Jika sebelumnya, maqasid

---

[172] *Ibid,* II, h. 54.

[173] *Ibid,* h. 150.

[174] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, h. 70.

[175] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqashid Syariah: Pendekatan Sistem* (Bandung: Mizan, 2015), h. 55.

termasuk dalam kategori 'kemaslahatan-kemaslahatan lepas', yang tidak disebutkan secara langsung dalam nash, dan tidak pernah dinilai sebagai dasar hukum Islam yang mandiri, maka al-Syatibi menempatkan maqashid sebagai metode ijtihad yang mandiri. Jadi, al-Syatibi menilai maqashid merupakan pokok-pokok agama *(ushul al-din)*, kaidah-kaidah syariah *(qawaid al-syariah)* dan keseluruhan keyakinan *(kulliyyat al-millah)*.

Kedua, maqashid dalam arti 'hikmah dibalik hukum' kini menjadi maqashid sebagai 'dasar bagi hukum'. Berdasarkan pondasi dan keumumam maqashid, al-Syatibi berpendapat bahwa 'sifat keumumam *(al-kulliyyah)* dari keniscayaan *(daruriyyat)*, kebutuhan *(hajiyyat)* dan kelengkapan *(tahsiniyyat)* tidak bisa dikalahkan oleh hukum parsial *(al-juz'iyyat)*. Al-Syatibi juga menjadikan 'pengetahuan tentang maqashid' sebagai persyaratan untuk kebenaran penalaran hukum (ijtihad) dalam seluruh levelnya.

Ketiga, dari ketidakpastian *(zanniyyah)* menuju kepastian *(qat'iyyah)*. Al-Syatibi mengusulkan kepastian *(qath'iy)* sebagai dasar epistemologi sumber hukum Islam, yang bersifat *dhanniy* (ketidakpastian) tidak layak dijadikan pegangan. Oleh karena itu, al-Syatibi membuktikan 'kepastian' proses induktif *(istiqra'i)* yang dia gunakan untuk menyimpulkan maqashid itu.

Jadi, maqashid syariah dibangun di atas premis bahwa Tuhan melembagakan syariah (hukum-hukum) demi *masalih* (kebaikan) manusia, baik jangka pendek

maupun jangka panjang.[176] Menurut al-Syatibi, doktrin maqashid al-syariah merupakan suatu usaha untuk menegakkan maslahah sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum.[177] Maqashid syariah dapat diklasifikasi dengan berbagai cara, termasuk dengan melihat dimensi-dimensinya.[178]

Pertama, maqashid ditinjau dari tingkatan-tingkatan keniscayaan *(levels of necessity).* Klasifikasi ini dapat disebut sebagai klasifikasi tradisional, sebagaimana dikenalkan oleh al-Juwaini, al-Ghazali dan al-Syatibi. Al-Juwaini dalam *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*[179] mengenalkan lima tingkatan maqashid, yaitu: (1). Keniscayaan *(al-daruriyyat/ essential)*, (2). Kebutuhan publik *(al-hajah al-'ammah)*, (3). Perilaku moral *(al-makrumat)*, (4) Anjuran-anjuran *(al-mandubat);* (5) Apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus. Al-Juwaini menyatakan bahwa maqashid hukum Islam adalah menjaga *(al-'ishmah)* keimanan, jiwa, akal, keluarga dan harta.[180]

Al-Ghazali (murid al-Juwaini) mengembangkan teori gurunya dan mengurutkan 'kebutuhan' seperti berikut ini: (1). Agama; (2). Jiwa; (3). Akal; (4). Keturunan; (5). Harta. Jika al-Juwaini menggunakan istilah *al-ishmah* (penjagaan), maka al-Ghazali mengenalkan istilah *al-hifdz*

---

[176] Muhammad Khalil Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), h. 225.

[177] *Ibid,* h. 227.

[178] Jasser Auda, *Op. Cit.,* h. 51.

[179] Al-Juwaini, al-Burhan, Edisi IV, Vol. 2, h. 621, 622, 747.

[180] Sebagaimana dikutip Abu Rokhmad, *Op. Cit.,* h. 216 dan seterusnya.

(perlindungan).[181] Dalam implementasi praktis maqashid ini, al-Ghazali memiliki aturan fundamental yang didasarkan urutan kebutuhan bahwa kebutuhan pada tingkatan lebih tinggi harus mendapatkan prioritas di atas kebutuhan pada tingkatan lebih rendah, jika kebutuhan-kebutuhan tersebut menimbulkan implikasi yang bertentangan dalam kasus praktis.[182]

Al-Syatibi membagi maqashid atau tujuan syariah menjadi tiga tingkatan.[183] *Pertama*, maqashid primer *(ضروريات/daruriyyat/ essential)*. Kategori ini merupakan kebutuhan pokok atau dasar yang harus ada. Jika tidak, akan mengancam kelangsungan hidup manusia. Ada kesepakatan umum bahwa perlindungan daruriat ini adalah 'sasaran dibalik setiap hukum Ilahi.' *Kedua*, maqashid sekunder (حاجيات/ *hajjiyyat/ complementary)*. Kebutuhan manusia yang harus tersedia, tetapi jika tidak terpenuhi tidak sampai mengancam kelangsungan hidup manusia. *Ketiga,* maqashid tersier ((تحسينيات/ tahsiniyyat/ desirable). Maqashid tahsiniyyat ini merupakan kebutuhan yang sifatnya mewujudkan kenyamanan manusia. Jika tidak tersediapun, kehidupan manusia tetap berjalan seperti biasa karena sifatnya yang 'memperindah maqashid' pada tingkatan sebelumnya.[184]

Maqashid al-daruriyyat ini dimaksudkan untuk menjaga lima hal pokok (disebut *daruriyyat al-khamsah* atau

---

[181] *Ibid.*

[182] Jasser Auda, Op. Cit., h. 52.

[183] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, vol. II, h. 8.

[184] Sebagaimana dikutip Abu Rokhmad, *Op. Cit.,* h. 216 dan seterusnya.

ushul al-khamsah), yaitu: *Pertama,* **حفظ الد** ين (*protection of religion/* memelihara agama), seperti larangan untuk murtad (5:217), kewajiban untuk berbuat baik dan menyiarkan (dakwah) agama. Belakangan, menjaga agama ini diinterpretasikan ulang sebagai kebebasan beragama *(freedom of faith),* berdasarkan ayat 'tiada paksaan dalam beragama' (QS, 2:256).

Kedua, **حفظ النفس** (*protection of life/* memelihara jiwa), seperti larangan untuk membunuh orang lain (4:29, 92, 5:32, 6:151, dan 17:31, 33). Dalam bahasa modern, perlindungan jiwa ini diterjemahkan menjadi hak untuk hidup.

Ketiga, **حفظ العقل** *(protection of intellect/* memelihara akal), seperti larangan untuk makan atau minum atau menghisab yang berbahaya bagi otak manusia (2:219, 5:90, 4:43). Perlindungan akal kini sudah berkembang dengan memasukkan 'pengembangan pemikiran ilmiah, perjalanan menuntut ilmu, melawan mentalitas taqlid, dan mencegah migrasi tenaga ahli ke luar negeri.'[185] Dalam konteks modern, perlindungan akal tidak hanya terbatas seperti itu. Dalam rumusan hak asasi manusia (HAM), perlindungan akal diwujudkan dalam bentuk kebebasan berekspresi *(freedom of expression),* atau kebebasan akademik *(academic freedom)* atau bahkan kebebasan beragama *(freedom of religion).*

Keempat, **حفظ النسل** (protection of lineage/ memelihara keturunan), yakni pada dasarnya perintah untuk menikah (4:3) dan larangan menikah dengan perempuan yang dilarang untuk dinikahi (ibu, saudara

[185] Jasser Auda, Op.Cit., h. 57.

kandung, perempuan musyrik, dan lain sebagainya). Secara aplikasi, tentu saja tidak cukup hanya demikian itu. Al-Amiri misalnya, mengembangkan teori ini dengan istilah 'hukuman bagi tindakan melanggar kesusilaan.' Pada abad modern ini, perlindungan keturunan ini diaplikasikan dalam istilah perlindungan keluarga. Misalnya, Ibn Asyur menjadikan peduli keluarga sebagai maqashid hokum Islam.[186]

Kelima, **حفظ المال** (*protection of property*/ memelihara harta); pada dasarnya larangan untuk mencuri (5:38), larangan mengkonsumsi makanan atau minuman dengan cara batil (2:188), larangan memakan harta riba (3:130). Jasser Auda mengembangkan istilah baru untuk mewakili perlindungan harta dengan, misalnya bantuan, pengembangan sosial ekonomi, distribusi kekayaan, masyarakat sejahtera dan lain-lain.[187]

Dari lima jenis *kulliyyat al-khams* di atas, ada dua aspek yang berhubungan langsung dengan tema penelitian ini, yaitu menjaga agama *(hifdz al-din)* dan menjaga akal *(hifdz al-aqli)*. Menjaga agama (hidz al-din), menurut Jasser Auda, dimaknai yang sejalan dengan tuntutan HAM yaitu kebebasan beragama. Makna ini tentu sebangun dengan menjaga akal (hifdz al-'aqli), di mana menjaga dan melindung akal diberikan makna kontekstual seperti kebebasan berekspresi *(freedom of expression),* atau kebebasan akademik *(academic freedom)* atau kebebasan beragama *(freedom of religion)*. Dengan demikian, tak ada ketegangan makna dan nilai antara maqashid al-syariah di satu sisi dan HAM di sisi lainnya.

---

[186] Jasser Auda, Op. Cit., h. 56.
[187] Jasser Auda, *Op. Cit.*, h. 58.

BAB III

AL-QIYADAH AL-ISLAMIYYAH DAN GAFATAR

A. Sejarah Kelahiran dan Perkembangan

Aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah (selanjutnya disebut al-Qiyadah) diduga lahir tahun 2000 yakni ketika pemimpinnya, Ahmad Mushaddeq pertama kali mengaku menerima wahyu.[188] Sejak saat itu, al-Qiyadah disebarluaskan secara sembunyi-sembunyi *(*atau *dakwah bi al-sirri)* kepada orang-orang disekitar. Ketika fase ini dirasa cukup, al-Qiyadah diproklamasikan kepada publik secara resmi pada 23 Juli 2006 di Gunung Bunder Bogor. Hal ini menandai fase berikutnya, di mana al-Qiyadah

[188] Wahyu merupakan kata asli dalam bahasa Arab yang berarti suara, api, kecepatan, bisikan, isyarat, tulisan dan kitab. Istilah wahyu kemudian diberi makna 'apa yang disampaikan Tuhan kepada para nabi. Secara istilah, wahyu berarti penyampaian sabda Tuhan kepada orang pilihanNya agar diteruskan kepada umat manusia untuk dijadikan pegangan hidup. Kalau dalam ajaran Islam, seluruh wahyu terangkum dalam al-Qur'an. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UIP, 1986), h. 15.

secara terang-terangan (atau *dakwah bi al-jahr*) dikenalkan kepada di masyarakat agar mereka mengikuti aliran ini.[189]

Banyak media meliput Ahmad Mushaddeq saat mendeklarasikan al-Qiyadah dan mendaku sebagai nabi dengan gelar *Al-masih Al-maw'ud (*juru selamat yang dijanjikan). Melalui media, al-Qiyadah dikenal masyarakat luas berikut tokoh dan ajarannya. Setahun setelah diproklamasikan, pengikut al-Qiyadah tersebar di berbagai wilayah di Indonesia dengan konsentrasi terbesar di pulau Jawa. Menurut klaim Al-Qiyadah, jumlah pengikut mereka sebanyak 41.000 orang se-Indonesia.[190] Ini menandakan, meski baru seumur jagung, al-Qiyadah mendapat tempat di hati masyarakat pengikutnya. Al-Qiyadah, baik sebagai aliran maupun organisasi, telah melaksanakan visi dan misi organisasi dengan baik.

Al-Qiyadah adalah aliran keagamaan yang menggabungkan ajaran agama Islam, Kristen, Yahudi serta wahyu diterima Ahmad Mushaddeq.[191] Tetapi, Moshaddeq menjelaskan bahwa mereka bukan penganut agama [tertentu]. Menurutnya, *al-din* itu selalu sama dari zaman Adam As hingga Muhammad Saw. Apapun sebutan agama itu, mereka hanya hendak berhukum pada hukum asasi yang disebut dengan Islam.[192] Jadi,

---

[189] Joko Tri Haryanto, *Gerakan dan Ajaran al-Qiyadah al-Islamiyyah di Yogyakarta*, Laporan Penelitian (Semarang: BLAS, 2008), h. 1.

[190] *Ibid,* h. 2.

[191] www. Wikipedia.org/wiki/al-qiyadah al-Islamiyyah. Akses tanggal 15 September 2016.

[192] www. Wikipedia.org/wiki/al-qiyadah al-Islamiyyah. Akses tanggal 15 September 2016.

Mushaddeq lebih suka menyebut dirinya Islam (baik nama maupun substansinya), meski dengan pengertian menurut dirinya sendiri bukan menurut kelaziman umat Islam.

Wahyu yang diterima Moshaddeq bukan berupa kitab—sebagaimana tradisi agama Ibrahim—namun berupa pemahaman yang benar dan aplikatif mengenai ayat-ayat Al-Quran yang menurut pendapat Mushaddeq telah disimpangkan sepanjang sejarah.[193] Penggabungan ajaran dari berbagai agama—khususnya yang paling banyak berasal dari agama Islam—dan ditafsirkan sesuai dengan pemahaman Ahmad Mushaddeq menyebabkan umat Islam gerah.

Pengakuan pemimpin Al-Qiyadah sebagai nabi atau rasul sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang mendoktrinkan bahwa setelah Nabi Muhammad Saw tidak ada lagi nabi atau rasul sesudahnya. Syahadat yang mereka ucapkan juga berbeda dengan tuntunan Rasulullah Muhammad Saw. Syahadat yang lazim adalah *asyhadu alla ilaaha illa Allah wa asyhadu anna muhammadan rasulullah*, merupakan pengakuan seseorang menerima Islam sebagai agamanya.[194]

Sedangkan syahadat mereka berbunyi *Asyhadu alla Ilaaha illa Allah waasyhadu anna al-masih al-maw'ud rasulullah*.[195] Mereka memang masih mengakui Allah Swt sebagai Tuhan mereka. Namun Muhammad Saw sebagai

---

[193] www. Wikipedia.org/wiki/al-qiyadah al-Islamiyyah. Akses tanggal 15 September 2016.

[194] Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid* (Bandug: Pustaka, 1988), h. 1.

[195] Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.,* h. 1.

rasulullah telah mereka ganti dengan al-masih al-maw'ud, yakni Ahmad Mushaddeq itu. Syahadat sebagai salah prinsip (rukun) dalam Islam telah dirubah dengan prinsip agama yang lain. Al-Qiyadah juga meyakini bahwa ibadah-ibadah dalam agama Islam belum atau tidak wajib untuk dikerjakan, yakni shalat, puasa, zakat dan haji karena dalam pandangan mereka, agama Islam belum tegak di muka bumi.[196] Mereka menyebut, sekarang ini merupakan fase penanaman aqidah sehingga tidak diperlukan pelaksanaan ibadah.

Beberapa ajaran yang aneh seperti di atas yang menyebabkan umat resah. Ajaran Islam yang agung seperti dilecehkan oleh Mushaddeq. Keresahan umat Islam inilah yang ditangkap oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan mengeluarkan fatwa nomor 04 tahun 2007 tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah. Dalam fatwanya, MUI menegaskan bahwa ajaran al-Qiyadah al-Islamiyah tersebut adalah sesat dan menyesatkan serta berada di luar Islam, dan orang yang mengikuti ajaran tersebut adalah murtad (keluar dari Islam).

Al-Qiyadah memiliki hubungan sejarah dengan organisasi Negara Islam Indonesia (NII) KW IX pimpinan Panji Gumilang. Panji Gumilang merupakan tokoh sentral Pesantren al-Zaitun Indramayu. Awalnya, Mushaddeq merupakan bagian dari organisasi tersebut dan tidak cocok dengan garis perjuangan NII KW IX lalu memisahkan diri.[197] Dugaan kuat adanya hubungan ini

---

[196] *Ibid.*

[197] www. Wikipedia.org/wiki/al-qiyadah al-Islamiyyah. Akses tanggal 15 September 2016.

menyebabkan pemerintah meresponnya relatif cepat, selain masalah penodaan agama Islam yang menjadi keberatan umat Islam.

Ahmad Mushaddeq diajukan ke pengadilan dengan tuduhan penodaan agama sebagaimana diatur dalam pasal 154A KUHP.[198] Akhirnya ia dihukum selama 4 tahun oleh Pengadilan Negeri Jakarta Selatan.[199] Disusul kemudian, ia melakukan pertaubatan pertaubatan dan pencabutan pernyataan bahwa dirinya adalah nabi dan rasul.[200] Namun, tobat ini tidak berlangsung lama karena Mushaddeq membuat aliran baru yakni Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) dan ajarannya disebut millah ibrahim. Organisasi ini merupakan wadah baru tetapi inti ajarannya sama.[201] Gafatar merupakan kelanjutan dari al-Qiyadah al-Islamiyyah.

Pada saat pelantikan pengurus Gafatar, Musadeq memberikan wejangan sebagai representasi roh kudus. Menurut penelitian Abdul Jamil Wahab, Musadeq menyampaikan inti ajaran Millah Abraham yang mengajak setiap penganutnya menganut ajaran Ibrahim. Musadeq juga menyangkal status Muhammad sebagai nabi terakhir dan mengklaim dirinya sebagai Messiah

---

[198] Suara Merdeka, 24 September 2007, dan Republika, 30 Oktober 2007

[199] http://nasional.inilah.com/read/detail/24498/nabi-musaddeq-divonis-4-tahun

[200] Suara Merdeka, 10 November 2007

[201] http://berita.suaramerdeka.com/jaksa-agung-ahmad-musadeq-pernah-bersumpah-tak-ulangi-perbuatannya/ akses tanggal 15 September 2016.

baru.[202] Pengikut millah Ibrahim disebut Komunitas Millah Ibrahim (Komar).

Setelah al-Qiyadah dibubarkan pemerintah, sebutan untuk keyakinan yang dianut oleh pengikut Musadeq berubah menjadi ajaran millah Ibrahim. Musadeq tidak sekedar sebagai nabi atau rasul tapi juga roh kudus. Belakangan, setelah Gafatar berdiri, posisi nabi digantikan oleh pemimpin Gafatar.

Gafatar berdiri pada 14 Agustus 2011 dan dideklarasikan pada 21 Januari 2012 di Jakarta. Gafatar diakui sebagai organisasi social-kemasyarakatan, bukan organisasi agama. Dasar pemikiran mengapa ormas Gafatar didirikan karena memandang Indonesia belum merdeka dan masih dijajah oleh neokolonialis. Di samping, ditemukan banyak sekali pejabat pemerintah yang serakah dan amoral.[203] Dengan organisasi ini, mereka akan mampu menata kembali moralitas bangsa menuju adab kemanusiaan yang setara dan berkeadilan. Begitulah tekad Mahful M.Tumanurung, ketua umum Dewan Pimpinan Pusat Gafatar.[204]

Kenyataannya, visi, misi dan tujuan organisasi ini memang baik dan menggunakan asas Pancasila. Ketahanan pangan dan kemandirian bangsa menjadi salah satu tujuan gerakan ini. Dunia pertanian menjadi salah

---

[202] https://m.tempo.co/read/news/2016/01/13/078735730/ini-doktrin-musadeq-kepada-penganut-gafatar

[203] http://news.detik.com/berita/3115804/profil-gafatar-organisasi-yang-diduga-berada-di-balik-menghilangnya-dr-rica.

[204] www.ormasgafatar.wordpress.com/ akses tanggal 15 September 2016.

satu konsen perjuangan mereka. Masyarakat baru sadar ketika akhir 2015 dan awal 2016, masyarakat dikejutkan dengan hilangnya seorang dokter dari Yogyakarta, Rica Tir Handayani, yang diduga bergabung dengan Gafatar.[205] Sejak berita inilah, Gafatar mendapat respon pro dan kontra dari masyarakat, sebagaimana organisasi sebelumnya.

Berita hilangnya Rica beserta anak kecilnya, yang tega meninggalkan suami dan keluarganya besarnya merupakan babak awal kontroversi Gafatar. Azra mencatat, kehebohan Gafatar bukan sekedar soal hilangnya sejumlah orang dan keluarga, tetapi juga terkait ajaran dan pelaksanaan ajaran (praksis)[206] yang menimbulkan keresahan di masyarakat.

Klarifikasi yang diberikan oleh ketua umumnya, Mahful Muis Tumanurung,bahwa Gafatar sudah membubarkan diri *(self declared disbandment)* sejak 13 Agustus 2015[207] tidak mampu menutup kecurigaan masyarakat tentang adanya 'sesuatu yang tidak beres' dalam organisasi ini. Cukup banyak laporan masyarakat kepada kepolisian yang menyatakan salah satu anggota keluarganya tiba-tiba hilang entah kemana. Pemberitaan media juga cukup massif sehingga seolah membangunkan kesadaran masyarakat untuk melihat kanan-kiri terkait dengan apa yang terjadi.

---

[205] http://bangka.tribunnews.com/2016/01/11/dokter-rica-yang-hilang-bersama-balitanya-ditemukan-di-bandara.

[206] Azyumardi Azra, "Antisipasi Gafatar dan Kultus," dalam *Kompas* edisi 15 Januari 2016, di halaman 6.

[207] *Ibid*.

Akhirnya diketahui, sebagian masyarakat yang hilang itu ternyata berada di—salah satunya—Kabupaten Mempawah Kalimantan Barat. Pengikut Gafatar mengaku telah membeli ribuan hektar lahan di kawasan ini. Dananya berasal dari para pengikutnya yang telah menjual harta benda di kampung, lalu kemudian pindah di kawasan ini. Keberadaan Gafatar telah melukai banyak keluarga, khususnya keluarga-keluarga yang tiba-tiba menghilang, memutus silaturahmi dan tali persaudaraan, setelah sebelumnya menjual barang berharga yang mereka punya.

Barangkali faktor inilah yang menyebabkan massa tiba-tiba melakukan perusakan dan pembakarang pemukiman warga eks Gafatar di Moton Panjang Kabupaten Mempawah (19 Januari 2016).[208] Warga eks Gafatar tidak lagi diperkenankan tinggal di Mempawah. Warga asli Mempawah memiliki alasan kenapa eks Gafatar harus pergi meninggalkan Mempawah. Mereka menyimpan cita-cita untuk mendirikan negeri karunia semesta alam (NKSA), suatu bentuk Negara non-NKRI. Pengikut Gafatar akhirnya dipulangkan ke kampung halaman masing-masing yang tersebar di seluruh Indonesia secara bergelombang pada awal tahun 2016.

Pemerintah secara resmi telah melarang keberadaan organisasi Gafatar. Larangan itu tertuang dalam surat Ditjen Kesbangpol Kementerian Dalam Negeri RI Nomor 220/3657/D/III/2012 tanggal 20

---

[208] http://regional.kompas.com/read/2016/01/20/13314401/Bupati.Mempawah.Menangis. Saksikan. Permukiman.Eks.Gafatar.Dibakar

November 2012, jauh sebelum kasus Gafatar meledak pada 2016.

B. Tokoh dan Ajarannya

Tokoh sentral Al-Qiyadah Al-Islamiyah, komunitas millah abraham (Komar) di Depok dan Gafatar adalah sama, yaitu yaitu Ahmad Mushaddeq atau Haji Abdussalam. Ia lahir pada 21 April 1944. Pernah menjadi pelatih bulu tangkis dan pelatih KONI Bogor serta pensiunan PNS Pemkab Bogor. Ia belajar tentang agama Islam dan mempelajari Al-Qur'an secara otodidak. Musadeq memiliki pemahaman dan pemikiran tentang Islam yang berbeda dengan Islam pada umumnya.[209]

Ahmad Mushaddeq memproklamirkan diri sebagai rasul baru dengan julukan *al-masih al-maw'ud*. Ia mengaku diangkat sebagai Nabi dan Rasul setelah tirakat/bertapa selama 40 hari di Gunung Bundar, Bogor. Dalam wawancara dengan majalah Tempo, Ahmad Mushaddeq menceritakan kronologis penunjukannya sebagai rasul :

> "Saya bertahannuts selama 40 hari 40 malam di vila saya di Gunung Bunder Bogor. Saya bermimpi pas 12 malam didatangi seseorang dan dibawa ke pantai. Di sana ada kapal besar terdampar. Ribuan orang sedang mencari jalan keluar tetapi tidak ketemu. Saya terjaga. Saya bicara kepada Allah, kalau mimpi itu

[209] Suara Merdeka, 2 November 2007, sebuah situs yang sumber isinya berasal dari situs resmi Gafatar www.gafatar.org, yang kini telah dihapus.

memang dari Engkau, berilah aku mimpi yang sama. Esoknya saya mimpi persis sama dan besoknya mimpi lagi. Mimpi tentang kapal itu tamsil, yaitu ada kapal yang akan tenggelam dengan banyak penumpang, yaitu kaum agamis yang masih bersyahadat pada Muhammad. Sebenarnya kapal Muhammad ini sudah hancur 700 tahun lalu setelah pasukan dari Mongol mengalahkan Baghdad pada 1280. Untuk menegakkan kekhilafahan Islam kembali, perlu ditunjuk rasul. Tiga hari sebelum malam terakhir saya bermimpi dilantik oleh Allah: umumkan kepada dunia bahwa kami adalah rasul. Saat itu tanggal 23 Juli 2006."[210]

Menurut Ken Setiawan, pendiri NII Crisis Center, Ahmad Musadeq dan Panji Gumilang (pesantren al-Zaytun) adalah satu angkatan dalam organisasi NII KW IX. Karena perbedaan kepentingan, Ahmad Musadeq kemudian menyingkir dan tidak mau bergabung dengan Panji Gumilang, lalu Ahmad Musadeq mendirikan gerakan bernama Al Qiyadah Al Islamiyah. Di dalam aliran itu, Musadeq mengaku sebagai nabi baru.[211]

Setelah selesai menjalani masa hukumannya, Ahmad Musadeq membuat komunitas millah Abraham (Komar) di Depok. Komunitas ini juga ditolak oleh

---

[210] Majalah Tempo, 11 November 2007, hlm. 105. Kisah ini selengkapnya ditulis "Ruhul Qudus", hlm. 178-183.

[211] http://news.detik.com/berita/3118031/lembaga-kerosulan-isa-bugis-dan-nii-yang-berevolusi-menjadi-gafatar.

masyarakat setempat dan MUI Depok menyatakannya sebagai aliran sesat. Pendek kata, Ahmad Musadeq berada di belakang komunitas tersebut. Sampai sekarang, Ahmed Musadeq masih hidup.

Pada saat berdirinya Gafatar, ada tokoh lain yang muncul dan menjabat sebagai ketua umum Dewan Pimpinan Pusat Gafatar, yaitu Mahful Muis Tumanurung. Nama aslinya adalah Mahful Muis, lahir di Pangkep pada 1975. Ia menggunakan nama baiat Imam Hawary yang terkait dengan al-Qiyadah pimpinan Ahmad Mushoddeq. Tumanurung dilekatkan di belakang namanya setelah ia mendirikan Gafatar.[212] Sebelumnya, ia pernah menjadi ketua al-Qiyadah wilayah Sulawesi Selatan (Makasar). Ia dan pengikutnya pernah ditangkap pada tahun 2007. Ia menulis buku yang berjudul *Teologi Abraham Membangun Kesatuan Iman, Yahudi, Kristen dan Islam*.[213]

Mahful adalah alumnus terbaik Madrasah Aliyah Pondok Pesantren Darul Dakwah wa al-Irsyad (DDI) Mangkoso tahun 1994. Ia berasal dari keluarga pendidik. Ayahnya Abd Muis Tutu, adalah Kepala SMA Tonasa, Pangkep. Dia lima bersaudara, empat laki-laki dan satu perempuan.[214] Setelah selesai dengan pendidikan menengah, Mahful melanjutkan studinya di Fakultas Syariah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta hingga jenjang S2. Konon ia dikabarkan hafal separo kitab suci al-Qur'an.

---

[212] http://makassar.tribunnews.com/2016/01/14/mahful-tumanurung-alumnus-terbaik-pesantren-yang-gagal-masuk-al-azhar.

[213] http://www.aktualita.co/mengenal-mahful-muis-tumanurung-ketua-umum-organisasi-gafatar/7991/

[214] *Ibid.*

Namun sejak Gafatar ramai di media, Mahful meninggalkan agama Islam.[215]

Hubungan Ahmad Musadeq dengan Mahful seperti guru dan murid. Secara organisasi, Musadeq memang bukan pengurus dan pendiri, tetapi ajaran dan nilai-nilai spiritualnya dijunjung tinggi oleh Maful dan kawan-kawan. Bagi Gafatar, Musadeq adalah seorang narasumber atau kiai dalam tradisi pesantren.[216] Oleh karenanya, mereka memiliki ajaran yang sama. Pokok keyakinan al-Qiyadah yang sekarang menjelma menjadi Gafatar adalah sebagai berikut.

1. Konsep *Din al-Islam*

Dalam riset yang dilakukan Joko Tri Haryanto[217] menunjukkan bahwa al-Qiyadah/ Gafatar hendak memaknai ulang istilah *al-din* yang biasanya diartikan sebagai agama. Dalam wawancaranya dengan Budie Thamtomo yang berjuluk Ahmad Musadeq Tsani ditunjukkan adanya perbedaan antara idealitas makna agama dengan realitas agama di masyarakat.

Katanya, agama berasal dari bahasa Sanskerta yang berarti: *a* artinya tidak; *gama* artinya kacau.[218] Jadi, dengan

---

[215]http:www /beritagar.id/artikel/bincang/wawancara-amin-djamaluddin-dan-mahful-muis-tumanurung-antara-murtad-dan-islam-mainstream

[216] Ibid.

[217] Joko Tri Haryanto, Op.Cit., h. 11.

[218] Bandingkan dan lengkapi konsep tentang agama dalam Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jilid I (Jakarta:

adanya agama diharapkan kehidupan menjadi lebih tertib atau damai dan tidak terjadi kekacauan. Kenyataannya, ketika dihadapkan dengan fakta di masyarakat situasinya tidaklah demikian.

> "Konsep agama tidak mampu mewujudkan perdamaian, sekalipun di dunia lebih/ kurang 5 milyar umat Nasrani dan 1,5 milyar umat Islam. Agama Islam mengajarkan *rahmatan lil'alamin*, agama Nasrani mengajarkan cinta-kasih, tetapi kenyataannya orang kaya semakin kaya, yang miskin makin miskin dan terjadi penindasan di mana-mana. Kejahatan dan kriminalitas meningkat, kolusi, korupsi, seks bebas, pornografi, narkotika, dan sebagainya menjamur di mana-mana sementara agama juga tetap eksis dianut oleh pemeluknya.[219] Menurut pandangan Al-Qiyadah, situasi tersebut terjadi karena agama tidak sampai menjangkau semua perikehidupan manusia, agama hanya mengatur hubungan vertikal dengan Tuhan. Oleh karena itu, para nabi dan rasul yang diturunkan oleh Allah kepada umat manusia

UIP, 1985), khususnya bab I. Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama* (Bandung: Mizan, 2004).

[219] Materi Taklim tentang "Dien Islam". Wawancara dengan Buddie Thamtomo tanggal 23 November 2007, dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.,* bab 2, h. 11.

tidak untuk menyebarkan agama, tetapi mengajarkan Al-Dien.[220]

Al-Qiyadah memaknai *al-dien* sebagai sistem hidup dan kehidupan yang berlaku di alam semesta termasuk manusia. *Al-dien* merupakan jalan hidup dari Allah di mana sistem tersebut hanya menjadikan Allah satu-satunya *Rabb* (pengatur), *Malik* (penguasa) dan *Ilah/ma'bud* (yang ditaati). Sayangnya, selama ini umat manusia kebanyakan telah menjadikan *rabb*, *malik* dan *ilah* yang bukan Allah, tetapi hawa nafsu dan *taghut*. Padahal semestinya hanya sistem dari Allah yang harus dipatuhi, sebagaimana disebutkan dalam QS, al-Jatsiyah: 23, QS, Ali Imran: 83).[221]

Berdasarkan kutipan QS, Ali Imran: 38 *(inna al-dina 'inda Allah al-Islam),* dalam pandangan al-Qiyadah/ Gafatar adalah *al-din* dari Allah Swt adalah Islam. Islam ini dilakukan semua (makhluk) yang ada di langit dan bumi. Islamnya benda-benda langit dan bumi adalah kepatuhan terhadap aturan, sunnatullah atau hukum-hukum yang berlaku di alam seperti planet beredar pada orbitnya, air mendidih saat mencapai suhu 100 derajat celcius dan sebagainya. Kalau Islam dipandang sebagai agama, maka apakah ritual shalat, zakat, haji berlaku untuk mereka? Maka Islam dalam hal ini pasti lebih dari sekedar agama.[222]

---

[220] Materi Taklim tentang "Dien Islam". Wawancara dengan Buddie Thamtomo tanggal 23 November 2007, dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.*, bab 2, h. 11.

[221] Dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.*, bab 2, h. 12.

[222] Dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Ibid.*

Dalam pandangan al-Qiyadah/ Gafatar, *din al-Islam* inilah yang diterangkan dalam Al-Qur'an melalui surat pembuka *(al-fatihah)* dan disimpulkan melalui surat penutupnya *(al-nas)*. Dalam surat al-fatihah, Islamnya alam semesta ditunjukkan dengan menjadikan Allah Swt sebagai *Rabb* (pengatur), *Malik* (penguasa) dan *Ma'bud/ilah* (yang diibadahi). Dalam surat al-nas juga senada, yang menunjukkan Islamnya alam manusia adalah jika manusia menjadikan Allah sebagai *Rab al-nas* (pengatur manusia), *Malik al-nas* (penguasa manusia) dan *Ilah al-nas* (yang diibadahi manusia).[223]

Berdasar argumentasi di atas, terdapat 3 dimensi yang harus ditegakkan, yaitu aturan, kekuasaan dan ketaatan. Oleh karenanya, *din al-Islam* adalah suatu sistem aturan hidup dan kehidupan yang mencakup adanya aturan Islam, kekuasaan Islam dan ketaatan umat Islam. Dengan terwujudnya 3 dimensi tersebut dalam kehidupan ini maka tegaklah *din al-Islam*.[224]

Argumentasi lain ditunjukkan oleh al-Qiyadah/ Gafatar bahwa para nabi dan rasul diutus oleh Allah Swt untuk menegakkan *din al-Islam* yang satu, bukan membawa agama-agama yang berbeda-beda dan terpecah-pecah menjadi Yahudi, Nasrani dan Islam. Para nabi dan rasul—yang membawa agama yang bermacam-macam itu—terus diburu dan akan dibunuh oleh penguasa pada waktu itu. Para nabi dan rasul juga memiliki pasukan dan kisah-kisah perang. Hal ini membuktikan bahwa para nabi itu tidak mengajarkan

[223] Dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.*, bab 2, h. 13.
[224] Dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.*, bab 2, h. 13.

agama, melainkan menegakkan *din al-Islam* sebagai sistem kehidupan menggantikan sistem buatan penguasa/ manusia saat itu.[225]

Memperhatikan ajaran al-Qiyadah/ Gafatar di atas, tampaknya mereka ingin menegaskan bahwa *al-din* itu hanya satu. Tidak ada Islam, tidak ada Kristen dan tidak ada Yahudi. Jika disebut *din al-Islam* pun, bukanlah yang dimaksud Islam dalam pengertian agama seperti yang dikenal. Sebaliknya, lebih sebagai suatu sistem dan sikap hidup yang diikuti oleh semua makhaluk. Karena itu, masuk akal jika dinyatakan bahwa al-Qiyadah/ Gafatar disebut aliran yang menggabungkan antara ajaran Islam, Kristen dan Yahudi. Mereka tidak mau disebut sebagai pengikut agama Islam, Kriten atau Yahudi. Mereka menyebut diri sebagai pengikut millah abraham.

Ide atau gagasan al-Qiyadah/ Gafatar tentang agama atau al-Islam memiliki sisi-sisi kesamaan makna dengan gagasan yang pernah disebutkan oleh Nurcholish Madjid.[226] Cak Nur, sapaan akrab Nurcholish Madjid, menyatakan bahwa Islam itu universal karena islam sebagai sikap pasrah dan tunduk-patuh kepada Allah Swt, Sang Maha Pencipta, adalah pola wujud *(mode of existence)* seluruh alam semesta. Jadi, seluruh jagad raya adalah suatu wujud atau eksistensi ketundukan dan kepasrahan *(islam)* kepada Tuhan.[227]

---

[225] Dikutip dari Joko Tri Haryanto, *Op. Cit.*, bab 2, h. 13.

[226] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995).

[227] *Ibid*, h. x.

Perhatikan pula pernyataan Cak Nur bahwa para rasul itu datang silih berganti dalam sejarah umat manusia dan mereka membawa pesan yang sama, yaitu *islam*, ajaran untuk pasrah dan tunduk pada Tuhan.[228] Dengan kata lain, islam dalam pengertian islam yang umum, dan bukan merupakan nama agama yang dibawa Nabi Muhammad Saw (islam khusus). Dalam makna itulah, semua rasul membawa islam. Dalam konteks itulah, al-Qiyadah memahami *din al-islam* sebagai 'agama umum' semua rasul terdahulu.

Di dalam keyakinan umat Islam dinyatakan bahwa Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw merupakan evolusi terakhir dari Islam yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya. Islamnya mungkin sama, tetapi syariatnya yang berbeda.[229] Jadi, al-Qiyadah/ Gafatar sebenarnya tidak sendirian bila berpandangan bahwa *al-din* itu hanya satu, yakni islam.

Di sanalah bertemu dengan konsep millah Abraham/ millah Ibrahim. Dalam bahasa Inggris, terdapat dua istilah untuk menggambarkan kepercayaan dan praktik keberagamaan Ibrahim, yaitu *Abrahamic religions* dan *Abrahamic faith*. Keduanya merujuk pada tiga agama yang memiliki akar dan asal dari Nabi Ibrahim, yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Istilah millah Ibrahim sepadan dengan istilah agama Ibrahim.[230]

---

[228] *Ibid,* h. xi.

[229] Jeral F. Dirk, *Salib di Bulan Sabit*, terj. Ruslani (Jakarta: Serambi, 2004), h. 49.

[230] Waryono Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Ath-Thabathaba'i,* Disertasi Tidak Diterbitkan (Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 18.

Dalam tafsir *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayyi al-Qur'an*, Thabari menyatakan bahwa millah adalah al-din. Yang dimaksud millah Ibrahim yang hanif adalah istiqamah dengan Islam dan syari'at-syari'at di dalamnya. Bagi Thabari, ke-Yahudian, ke-Nasranian dan praktik kaum musyrik penyembah berhala bukanlah millah Ibrahim.[231]

Menurut Ibn Katsir dalam Tafsir al-Qur'an 'Adzim, yang dimaksud millah Ibrahim yang hanif adalah agama Allah Swt sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an yang disampaikan melalui lisan Nabi Muhammad Saw, itulah agama yang haq dan lurus, dan tanpa keraguan sedikitpun. Jadi, menurut Ibn Katsir, mengikuti millah Ibrahim yang hanif adalah menganut Islam—agama semua para nabi—meski dengan bermacam-macam syariat dan manhaj yang berbeda.[232]

Menurut Azra, ketiga agama tersebut sebagai "kakak-adik" (*siblings*) yang selain memiliki platform yang sama (dalam istilah Quran, *kalimatun sawa*'), juga perbedaan. Masing-masing memiliki karakter sendiri, yang tidak masuk akal untuk disatukan menjadi sebuah batang tubuh agama tunggal. Di sinilah terletak kekeliruan Gafatar, yang dalam pemahaman dan praksis mereka, ketiga agama disatukan itu. Hasilnya adalah teologi, ibadah, dan praksis keagamaan sinkretik.[233]

Apa yang dimaksud oleh al-Qiyadah/ Gafatar dengan millah Abraham adalah mengikuti agama Nabi

---

[231] Dikutip Waryono Abdul Ghafur, *Ibid,* h. 20.

[232] *Ibid.*

[233] Azyumardi Azra, "Antisipasi Gafatar dan Kultus," dalam *Kompas,* 15 Januari 2016, h. 6.

Ibrahim As. Kesannya seperti mencampuradukkan tiga ajaran agama, yaitu Islam, Kristen dan Yahudi. Sungguhpun demikian, pemahaman mereka tentang millah Ibrahim yang sebagian besar dinukil dari agama Islam memang sembarangan dan tidak berasal dari sumber-sumber yang otoritatif.

2. Kenabian dan al-Masih al-Maw'ud

Kenabian atau nubuwwat merupakan isu yang sangat penting dan strategis dalam setiap agama. Ia merupakan jembatan antara Tuhan dan manusia. Di tangannya ada kuasa Tuhan dan amanat-Nya yang harus disampaikan kepada umat manusia. Di belakangnya ada umat yang selalu mengikuti petunjuk dan arahannya. Karena itulah, menjadi nabi ibarat menggenggam kekuasaan dunia dan akherat. Pada setiap zaman, selalu ada orang-orang yang mengaku menjadi nabi. Begitu pula dengan al-Qiyadah/ Gafatar.

Pengertian nabi berasal dari kata al-*naba'* yang artinya berita. *Nabiyun* artinya penyampai berita yakni berita dari Allah Swt. Kata rasul berasal dari *rasala* atau *arsala* yang artinya mengutus, kata *rasulan* yang berarti utusan dan kata *mursil* yang artinya pihak yang mengutus. Dengan pemaknaan bahasa ini, Al-Qiyadah menunjukkan bahwa dalam Al-Qur'an banyak kalimat yang menunjukkan bahwa rasul itu bisa siapa saja.

Dalam QS. Al-Qamar: 27, Allah Swt berfirman: *"inna mursiluu al-naqati fitnatan lahum."* Artinya: sesungguhnya Kami telah mengutus unta betina sebagai

ujian bagi kaum Tsamud/ kaum Nabi Shaleh. Dalam konteks ini, yang menjadi rasul adalah al-naqat (unta betina). Dalam QS, al-Maidah: 31 disebutkan, *"faba'atsa Allah ghuraban yubhatsu fi al-ardzi liyuriyah."* Yang artinya, kemudian Allah Swt mengutus burung gagak menggali tanah untuk diperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana dia seharusnya menguburkan mayat saudaranya.

Begitu pula dengan QS. al-A'raf: 57, *"wa huwa alladzi yursilu al-riyaaha busyran"*, angin sebagai pembawa kabar gembira rahmat berupa hujan, QS. Al-Mulk : 17, *"am amintum man fi al-sama'i an yursila 'alaikum hasibun"*, badai yang berbatu diutus sebagai azab bagi orang kafir. QS. Maryam : 83, *"alam tarau annaa arsalna syayatina"*, syetan yang dikirim untuk menghasud orang-orang berbuat maksiat.[234] Ayat-ayat ini menunjukkan dengan jelas bahwa seorang rasul itu bisa apa saja dan siapa saja.

Dalam hal nabi terakhir (*khatama al-nabiyin),* al-Qiyadah punya pandangan tertentu. Frasa *khatam al-nabiyyin* berarti penggenap kenabian, bukan penutup para nabi. Jadi, Nabi Muhammad Saw menjadi *khatama nabiyyin* (QS. Al-Ahzab : 40) karena menggenapi nubuwah dari Nabi Musa (Al-Kitab Ulangan 18 : 15-20) dan menggenapi nubuwah Yesus (Al-Kitab Yohanes 14 : 10-17).[235] Karena itu, para nabi dan rasul masih akan terus lahir.

Al-Qiyadah juga mengenalkan konsep sang juru selamat *(al-masih al-maw'ud)* yang akan datang memenuhi sunatullah yaitu siklus masa kebangkitan din Islam setelah

---

[234] Joko Tri Haryanto, Op. Cit., h. 22.
[235] *Ibid.*

dunia ini dikuasi oleh *din thaghut*. Tugasnya sama seperti tugas Nabi Muhammad Saw yaitu untuk menyeru umat yang sekarang ini untuk menuju kepada ummat Islam yang lebih hakiki. Al-masih merupakan penjelmaan *Ruhul Qudus* yang dulu turun kepada Muhammad Rasulullah dan apa yang dibicarakan sama persis seperti apa yang dulu dibicarakan oleh Muhammad Rasulullah. Kedatangannya pada sekarang, yaitu ketika dunia dalam puncak kemusyrikan seperti isyarat dalam QS. Al-Muzammil : 14-15 dan Ar-Ruum : 41-43. Sedangkan lokasi turunnya Al-Masih Al-Maw'ud ini berdasarkan pemaknaan atas : QS. Al-Kahfi : 16-17 berada di wilayah katulistiwa yang terlihat matahari bersinar. Al-masih al-maw'ud yang kemudian diangkat menjadi Rasul oleh Allah sesuai yang dimaksud Al-Qiyadah adalah Ahmad Mushaddeq.[236]

3. Konsep Ibadah

Menurut Al-Qiyadah, ibadah selalu dikaitkan dalam konteks pemahaman tentang *din al-Islam*, yaitu berlakunya atau tegaknya sistem aturan hidup kehidupan menurut aturan Islam dan berada dalam kekuasaan Islam (undang-undang, hukum dan teritorial Islam), yang sampai pada hari ini belum tegak kembali. Oleh karena itu, peribadahan yang dimaksudkan bukanlah melaksanakan kewajiban, seperti shalat, zakat dan haji. Secara tegas, al-Qiyadah menyimpulkan makna ibadah adalah upaya berjihad memenangkan din a-Islam,

[236] *Ibid.*, h. 22.

aqimuddien.[237] Ada kesan kuat seperti jihad dalam politik, yaitu menegakkan panji-panji din al-Islam dalam pemerintah. Olah karena sampai hari ini din al-islam belum tegak, yang dianalogikan seperti periode Makkah di zaman Nabi Muhammad, maka ritual syariat belum wajib dilaksanakan. Sekarang bentuk ibadahnya adalah aktivitas-aktivitas sosial yang mendukung ke arah tegaknya din al-islam.

Al-Qiyadah memiliki syahadat yang berbeda dengan umat Islam pada umumnya. Bacaan syahadat dari Al-Qiyadah adalah: *Asyhadu alla ilaha ilallah wa asyhadu anna al-masih al-maw'ud rasulullah*, saya bersaksi bahwa tiada Tuhan kecuali Allah dan saya bersaksi bahwa *al-masih al-maw'ud* adalah rasul utusan Allah.[238] Syahadat ini berdasarkan argumentasi konsep kenabian seperti telah dijelaskan di atas. Bahwa sekarang ini, yang menjadi saksi tentang Allah Swt adalah *al-masih al-maw'ud*, maka mukmin pada masa ini mengenal Allah melalui *al-masih al-maw'ud*. Maka menjadi keharusan mukmin untuk menjadi saksi dan mengimani *Al-masih al-maw'ud* sebagai rasul Allah,[239] yakni Ahmad Musadeq.

Soal teopraksis Gafatar yang merupakan transformasi al-Qiyadah, menurut Azra, kredonya adalah "Sepuluh Perintah Tuhan" (*Ten Commandements*) dari Tuhan kepada Nabi Musa. Jika diringkas Sepuluh Perintah Tuhan itu mencakup; hanya menyembah dan menghormati Tuhan—tidak membuat dan menyembah

---

[237] "Ibadah", *Loc.Cit.*

[238] Joko Tri Haryanto, *Ibid,* h. 32.

[239] *Ibid,* h. 33.

berhala; menguduskan *Sabbath* (hari Sabtu); menghormati kedua orangtua; tidak berzina, mencuri, berdusta, dan menginginkan hak milik orang lain. Atas dasar ini, Gafatar mengajarkan pada para anggotanya untuk merayakan *Sabbath*, hari ibadah bagi umat Yahudi dan juga Kristiani. Mereka juga bisa merayakan hari Jumat, *saayidul-ayyam* bagi umat Muslim.[240] Praktis keagamaan seperti ini nyaris tidak masuk akal untuk diamalkan, karena itu mendapatkan tantangan dari masyarakat.

Konsekuensi dari keyakinan teologis di atas, al-Qiyadah/ Gafatar menolak rukun Islam. Mempercayai hanya salah satu dari dua kalimat syahadat dengan mengimani Allah, tetapi menolak beriman pada Nabi Muhammad. Mereka juga menolak rukun Islam lain, shalat lima waktu, puasa Ramadhan, dan naik haji ke Mekkah. Sedangkan rukun Islam tentang kewajiban zakat, tampaknya tetap mereka pegang—terkait penggalangan dana untuk kebutuhan mereka.[241]

Mereka mengaku tidak muslim, tetapi banyak aspek keyakinan dan ritus keagamaannya bersinggungan dengan agama Islam. Islam menjadi satu-satunya agama yang sangat dirugikan dengan kehadiran al-Qiyadah/ Gafatar ini. Karena itu wajar bila reaksi umat Islam (khususnya MUI) sangat keras terhadap aliran-liran sejenis.

---

[240] Azyumardi Azra, "Antisipasi Gafatar dan Kultus," dalam *Kompas,* 15 Januari 2016, h. 6.

[241] *Ibid.*

C. Gerakan dan Respon Masyarakat

Al-Qiyadah yang akhirnya menjelma menjadi Gafatar merupakan gerakan sosial keagamaan yang telah dipersiapkan sebelumnya. Suatu gerakan biasanya berkaitan dengan aktivitas untuk melakukan perubahan.[242] Al-Qiyadah memenuhi syarat disebut gerakan sosial *(social movement).* Di dalamnya ada perlawanan, pengorganisasian, tahapan perjuangan, jaringan dan figur.

Al-Qiyadah telah merumuskan fase perjuangan dalam 6 (tahap).[243] *Pertama,* fase *sirran* (gerakan/ dakwah/ merekrut anggota secara rahasia). Perjuangan secara sembunyi-sembunyi dimulai sejak tahun 2000, ketika Ahmad Musadeq menyendiri di Gunung Bunder Bogor. *Kedua*, fase *jahran* (terang-terangan atau terbuka). Fase ini dimulai sejak al-Qiyadah dideklarasikan tahun 2006 dan Gafatar dideklarasikan tahun 2011. Gerakan, dakwah dan merekrut anggota dilakukan secara terbuka dan terang-terangan.

Ketiga, fase hijrah (berpindah dari kampung halaman ke negeri yang telah dijanjikan). Dalam tahap ini, telah berlangsung gelombang hijrah secara bertahap ke wilayah Mempawah Kalimantan Barat. Fase ini tidak berlangsung dengan lancar. Ada tantangan dan hambatan yang berasal dari pemerintah dan masyarakat setempat, sehingga mereka yang telah berhasil hijrah dikembalikan

---

[242] Abu Rokhmad, *Ideologi dan Gerakan Dakwah Salafi-Wahabi* (Semarang: Rasail, 2011), h. 70.

[243] Joko Tri Haryanto, Op. Cit. http:www.m.tempo.co/read/news/2016/01/24/058738870/buku-gafatar-ungkap-enam-fase-menuju-khilafah-islam

ke kampungnya masing-masing pada awal tahun 2016 ini. Pantauan peneliti terhadap anggota eks Gafatar ini, mereka masih berusaha untuk mewujudkan cita-citanya, yaitu kembali ke tanah yang dijanjikan.

Terkait dengan peristiwa pemulangan anggota Gafatar ke kampung halamannya, menurut Human Right Watch Indonesia, pemerintah dipandang tidak melindungi hak-hak asasi anggota Gafatar. Pemulangan anggota Gafatar bukan merupakan bentuk perlindungan melainkan sebagai upaya membubarkan keberadaan Gafatar.[244]

Keempat, fase *qital* (perang). Fase ini akan terjadi ketika al-Qiyadah/ Gafatar telah memiliki daerah dan kekuatan yang cukup untuk melakukan berbagai perubahan dalam rangka menegakkan din al-Islam. Berbagai kemungkinan bisa saja terjadi. Misalnya, mereka akan melakukan pemberontakan dan melawan pemerintahan yang sah. Perebutan kekuasaan yang dilakukan dengan qital sangat beresiko terjadi pertumpahan daerah. Fase ini bisa disebut sebagai fase berpotensi terjadinya radikalisme pengikut al-Qiyadah/ Gafatar.[245]

---

[244] www.hrw.org/id/news/2016/04/05/288488/ Indonesia: Kriminalisasi terhadap Komunitas Gafatar.

[245] Secara teoritis, gerakan sosial sering diidentikkan dengan radikalisme, yakni suatu keinginan untuk menolak tertib sosial yang berlaku. Terkait dengan al-Qiyadah/ Gafatar, yang ditolak bukan hanya tertib sosial, tapi juga kekuasaan negara, dan—ini yang paling penting—beragama tetapi dengan cara dan keinginannya sendiri. Yang terakhir ini rawan dipandang sebagai gerakan yang melakukan penodaan atau penistaan agama. Tentang gerakan sosial, lihat SartonoKartodirdjo, *Ratu Adil,* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984).

Kelima, futuh Makkah (kemenangan di Makkah). Fase ini diibaratkan seperti ketika Nabi Muhammad Saw berhasil mengalahkan orang-orang kafir dan memasuki kota Makkah dengan penuh suka cita. *Keenam,* fase Madinah Munawwarah yaitu terbentuk khilafah sesuai dengan versi mereka.

Tahap-tahap perjuangan yang dilakukan oleh al-Qiyadah/ Gafatar perlu disikapi secara serius. Lebih-lebih ketika anggota Gafatar sudah begitu banyak dan memiliki komando yang berjalan baik. Pada saat anggota Gafatar dipulangkan dari Mempawah Kalimanta Barat, dan ditransitkan di Asrama Haji Donohudan Solo, peneliti mendapati mereka orang-orang yang ideologis. Mereka menolak diajak bicara soal agama, diam dan didoktrin untuk menurut apa kata pemerintah. Jika mereka menurut bukan berarti ikut secara sukarela, tapi mereka seperti menyimpan sebuah cita-cita yang hanya dibicarakan dengan temannya sendiri.

Karena itu, melihat perkembangan al-Qiyadah/ Gafatar ada beberapa hal perlu dicermati dan diantisipasi. *Pertama,* gerakan ini dipandang dapat membahayakan Pancasila dan NKRI. Janji anggota al-Qiyadah/ Gafatar terdapat kalimat: ”tegaknya negeri karunia alam semesta” yang dihubungkan dengan “kehendak dan rencana Mesias” menandakan adanya agenda non-NKRI.

Kedua, di dalam al-Qiyadah/ Gafatar terdapat anasir-anasir—untuk melanjutkan cita-cita—NII (Negara Islam Indonesia) dan bernuansa sosialis/ komunis. Mereka beragama tetapi agama yang dianut adalah menurut keyakinannya sendiri, di mana Ahmad Musadeq

dianggap sebagai nabi dan *al-masih al-maw'ud*. Mereka taat dan tunduk pada nabinya atau pemimpinnya. Diduga mereka juga memiliki keterkaitan dengan permainan asing maupun dalam negeri.

Ketiga, pada fase-fase awal gerakan mereka (yaitu tahap hijrah), jiwa memberontak atau melawan sudah muncul dari anggota Gafatar. Mereka tidak tunduk pada hukum negara, seperti migrasi tanpa prosedur atau hidup bercampur tanpa ikatan perkawinan yang jelas atau bermasyarakat tanpa aturan. Kalau pun ada aturan, itu merupakan aturan yang mereka buat sendiri. Mereka ekslusif dan tidak mau membaur dengan masyarakat kebanyakan. Masyarakat yang demikian memiliki kerawanan yang tinggi dan berpotensi menimbulkan konflik horisontal.

Keempat, cara mereka beragama mengarah pada penistaan atau penodaan beragama. Agama-agama yang ada dianggap hanya menimbulkan persoalan dan tidak mendatangkan kedamaian. Mereka membuat agama baru yang merupakan gabungan antara agama-agama Ibrahim (millah Abraham). Sikap dan cara mereka beragama berpotensi mengancam kerukunan umat beragama. Al-Qiyadah/ Gafatar juga bisa dipandang sebagai aliran/ organisasi pemurtadan massal karena sebagian besar anggota—kalau tidak semuanya—merupakan pemeluk Islam awalnya dan kini sama sekali tidak mau melakukan kewajiban sebagai muslim. Pada saat mendampingi mereka di Asrama Haji Donohudan Solo, sebagian besar tercatat sebagai muslim dalam KTP-nya namun sama sekali tidak ada yang menjalankan shalat.

Karena itu, respon masyarakat sangat tegas kepada al-Qiyadah/ Gafatar agar organisasi ini dilarang hidup dan berkembang di Indonesia. Upaya-upaya mereka dalam merekrut anggota baru sangat merugikan masyarakat, tak ubahnya seperti penculikan. Tiba-tiba, keluarga tidak bisa mengontak anaknya karena anaknya sudah ikut Gafatar dan tidak mau lagi berhubungan dengan orang tua dan masyarakat. Tiba-tiba suami kehilangan isteri karena ikut Gafatar dan tidak mau berkomunikasi dengan suaminya. Model perekrutan seperti inilah yang mengindikasikan al-Qiyadah/ Gafatar sebagai organisasi yang tidak lazim.

Pemerintah juga memberikan respon yang cepat dengan memulangkan seluruh anggota Gafatar yang ada di Mempawah Kalimantan Barat. Entah tepat atau tidak, pemerintah tampak tidak ingin mengambil resiko dengan membiarkan anggota Gafatar dengan status sebagai pengungsi di Kalimantan Barat. Memulangkan mereka merupakan opsi yang paling mudah dilaksanakan, meski dengan resiko yang tidak kecil.

Begitu pula dengan kelompokm agamawan, khususnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang segera mengeluarkan fatwa untuk membentengi umat dari bahaya keyakinan yang menyesatkan. Pada 2007—setahun setelah Ahmad Musadeq mendeklarasikan diri sebagai nabi—MUI sangat resah memperhatikan banyaknya aliran dan pemahaman yang menyesatkan masyarakat. Dalam Rapat Kerja Nasional MUI di Jakarta, MUI merumuskan 10 (sepuluh) kriteria aliran sesat. *Pertama,* mengingkari salah satu rukun iman dan rukun Islam. *Kedua,* meyakini

atau mengikuti akidah yang tidak sesuai dengan dalil syar'i (al-Qur'an dan al-Sunnah). *Ketiga,* meyakini turunnya wahyu setelah al-Qur'an. *Keempat,* mengingkari otentisitas dan kebenaran al-Qur'an. *Kelima,* menafsirkan al-Qur'an yang tidak berdasar kaidah-kaidah tafsir. *Keenam,* mengingkari kedudukan hadits sebagai sumber ajaran Islam. *Ketujuh,* melecehkan atau mendustakan nabi dan rasul. *Kedelapan,* mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul terakhir. *Kesembilan,* mengurangi atau menambah pokok-pokok ibadah yang tidak ditetapkan syariah. *Kesepuluh,* mengkafirkan sesama muslim hanya karena bukan kelompoknya.

Al-Qiyadah/Gafatar memiliki banyak wajah. Didalamnya ada unsur agama yang bercampur dengan gerakan sosial-politik. Jika dipandang dari unsur agama, maka al-Qiyadah-Gafatar merupakan aliran yang menyimpang. Jika dipandang dari unsur gerakan, al-Qiyadah/ Gafatar merupakan gerakan sosial yang kental nuansa politiknya. Ada unsur protes terhadap keyakinan yang sudah ada, protes terhadap keadaan sosial dan politik yang tidak adil, dan menjadikan tatanan baru dengan datangnya *al-masih al-maw'ud.*

BAB IV
FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) TENTANG AL-QIYADAH AL-ISLAMIYYAH DAN GAFATAR

A. Fatwa Majelis Ulama Indonesia

1. Konteks Sosial-Politik-Keagamaan

Fatwa lahir tidak dalam ruang kosong. Fatwa tidak mungkin berdiri dan tiba-tiba keluar begitu saja tanpa sebab-sebab yang jelas. Ada tarik-menarik, aksi-reaksi atau *stimulus-response* antara fatwa dengan situasi dan kondisi di sekitarnya. Ada faktor-faktor—baik internal maupun eksternal umat Islam—yang mendorong dan mempengaruhi munculnya fatwa. Sebagai salah satu instrumen penetapa hukum Islam, fatwa merupakan *variabel dependent* di satu sisi. Tetapi pada sisi lainnya, fatwa menjadi *variabel independent* yang sangat strategis untuk mendorong da n memperbaiki keadaan menuju kepada kemaslahatan.

Begitu pula dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) nomor 4 tahun 2007 tentang Aliran al-Qiyadah al-Islamiyyah (selanjutnya disebut fatwa al-Qiyadah) dan fatwa MUI nomor 6 tahun 2016 tentang Aliran Gerakan

Fajar Nusantara (selanjutnya disebut fatwa Gafatar). Di dalam fatwa selalu dicantumkan diktum 'menimbang' yang merupakan konteks sosial-politik mengapa fatwa tersebut keluar (dalam ilmu tafsir disebut *asbab al-wurud*).

Pada fatwa al-Qiyadah, disebutkan secara global mengapa fatwa ini keluar. *Pertama,* pada akhir- akhir ini telah berkembang di tengah masyarakat paham dan aliran al-Qiyadah al-Islamiyah yang didirikan oleh Ahmad Moshaddeq yang antara lain mengajarkan syahadat yang berbeda dari ajaran Islam dan pengakuan adanya nabi baru sesudah Nabi Muhammad SAW. *Kedua,* berkembangnya paham dan aliran al-Qiyadah al-Islamiyah di tengah masyarakat telah menimbulkan keresahan sehingga sebagian masyarakat meminta MUI untuk menetapkan fatwa tentang masalah tersebut. *Ketiga,* untuk memberikan kepastian hukum Islam, MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang paham dan aliran al-Qiyadah al-Islamiyah untuk dijadikan pedoman bagi umat Islam.

Begitu pula dengan fatwa tentang Gafatar. Di dalam diktum 'menimbang' disebutkan latar belakang mengapa fatwa tersebut harus keluar. *Pertama,* di tengah masyarakat telah berkembang organisasi bernama Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) yang bergerak di bidang sosial, namun pada faktanya—mengajarkan keyakinan dan pemahaman keagamaan yang meresahkan masyarakat muslim.

Kedua, di antara keyakinan dan pemahaman keagamaan yang meresahkan tersebut berasal dari ajaran *al-Qiyadah al-Islamiyah* dan *millah Abraham,* yakni

menyakini adanya pembawa risalah dari Tuhan Yang Maha Esa setelah Nabi Muhammad SAW, yaitu Ahmad Musadeq alias Abdus Salam Messi sebagai mesias dan juru selamat; mengingkari kewajiban shalat lima waktu, puasa ramadhan, dan haji; serta mencampuradukkan pokok-pokok ajaran Islam, Nasrani dan Yahudi dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Quran tidak sesuai dengan kaidah tafsir. *Ketiga,* aliran ini berkembang di beberapa daerah yang kemudian menimbulkan keresahan masyarakat, sehingga sebagian organisasi, lembaga termasuk Kejaksaan Agung RI mengajukan permintaan fatwa tentang masalah tersebut.

Diktum di atas merupakan ekstraksi dan representasi psikologis umat Islam yang tersentak begitu mendengar berita di media tentang lahirnya aliran keagamaan baru dan pemimpinnya yang mengaku sebagai nabi. Seorang pensiunan PNS, Abdussalam atau Ahmad Musadeq, setelah menjalani pertapaan di Gunung Bundar Bogor dan tiba-tiba menyatakan menerima wahyu dari Tuhan—merupakan kejadian yang aneh di dengar masyarakat. Pengakuan itu bertentangan dengan pemahaman agama Islam secara umum bahwa Nabi Muhammad Saw adalah nabi terakhir dan tidak ada nabi sesudah itu. Tidak setelah deklarasi kenabian Ahmad Musadeq, rupanya banyak pula masyarakat yang mengikutinya.

Al-Qiyadah mengajarkan syahadat yang berbeda dengan lazimnya, tidak mewajibkan shalat, zakat, puasa dan haji. Seluruhnya doktrin tersebut merupakan pemahaman Ahmad Musadeq sendiri. Ajaran yang ia

kembangkan dipandang menyimpang dari *mainstream* agama Islam atau *official Islam*.[246] Penafsiran seenaknya terhadap suatu agama, pasti akan menimbulkan reaksi dari pihak agama resmi. Ada penistaan atau penodaan dalam setiap tafsir agama yang terkesan sangat sembarangan dan tanpa ilmu.

Munculnya berbagai aliran atau keyakinan di era yang sangat terbuka seperti sekarang ini tidak mungkin dihindari. Pengikutnya begitu banyak dan melampui agama resmi di Indonesia. Beberapa studi menyebut angka 100 sampai 517 kelompok pengikut aliran kepercayaan,[247] sebagian besar merupakan sempalan dari Islam.

Secara umum, kehidupan beragama di Indonesia relatif sangat melegakan. Pelarangan terhadap agama-agama seperti Konghucu sudah ditiadakan sejak 2000. Sepanjang menyebut sebagai agama dan tidak bersinggungan dengan agama lain, meskipun tidak resmi, seperti Baha'i, Sinto, Sikh, Yahudi dan lain-lain relatif tidak ada persoalan di masyarakat.[248] Yang selalu merepotkan adalah keberadaan aliran sempalan. Seperti benalu pada sebatang pohon, ia selalu menempel pada agama resmi dan sangat merugikan. Jika dihilangkan,

---

[246] Nur Syam, "Membangun Kebersamaan Menuai Kerukunan," dalam nursyam.uinsby.ac.id.

[247] Syamsul Arifin, Diskursus Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia: Perspektif Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan," dalam ejournal.umm.ac.id, Vol. 14, Nomor 2, Juli – Desember 2011, h. 14.

[248] Tedi Kholiludin, "Kebebasan Beragama, HAM dan Diskursus "Agama Resmi" di Indonesia," dalam www.jurnal.elsaonline.com/ April 2015.

mereka akan berteriak seolah hak asasinya dirampas oleh orang lain.

Dua aliran ini, al-Qiyadah dan Gafatar, lebih nyaman menyebut diri sebagai agama sendiri. Tak perlu menyinggung ajaran agama lain, apalagi mengutip kitab suci agama yang sudah mapan. Tidak usah menyebut-nyebut istilah syahadat, shalat dan lain-lain karena itu ritus keagamaan yang sangat dihormati umat Islam. Para nabi dan rasul yang disucikan umatnya, jangan pernah direndahkan. Sekali saja pembawa risalah agama resmi ternodai, siapapun yang melakukan bisa dikenakan pasal penodaan beragama.

Dalam konteks semacam di atas, kehadiran al-Qiyadah dan Gafatar merupakan 'masalah' bagi umat Islam. Ajarannya melukai dan menyinggung perasaan umat Islam. Lebih-lebih mayoritas pengikutnya adalah juga umat Islam. Kelahiran fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar merupakan respon wajar terhadap lahirnya aliran baru yang menyempal dari Islam. Fatwa merupakan penjelasan dan petunjuk kepada umat Islam agar mereka mewaspadai dua aliran di atas. Fatwa juga merupakan antibodi agar umat Islam mampu mengindentifikasi sendiri, mana aliran yang sesat dan yang benar.[249]

[249] Perhatikan 10 Kriteria Aliran Sesat MUI Tahun 2007.

2. Substansi Fatwa

a. Al-Qiyadah al-Islamiyyah

Struktur fatwa al-Qiyadah al-Islamiyyah terdiri dari diktum menimbang, mengingat, memperhatikan dan menetapkan/ memutuskan. Diktum 'menimbang' merupakan latar sosial-politik lahirnya fatwa ini. Diktum 'mengingat' memuat landasan al-Qur'an dan al-hadits yang terkait dengan substansi fatwa, baik yang mendukung atau kontra terhadap peristiwa hukum yang dimintakan fatwa.

Ayat al-Qur'an yang menjadi rujukan fatwa ini sebanyak lima ayat, yaitu QS, 33: 40, QS, 6: 153, QS, 2: 217, QS, 4: 115 dan QS, 3: 32.

QS, 33: 40 berbunyi:

مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾

Artinya: "Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu."

QS, 6: 153 berbunyi:

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: "Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), Karena jalan-jalan itu menceraiberaikan kamu dari jalannya. Yang demikian itu diperintahkan Allah Swt agar kamu bertakwa."

QS, 2: 217 berbunyi:

ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾

Artinya: "Dan barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, Maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka Itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya."

QS, 4: 115 berbunyi:

وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥

Artinya: "Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali."

Dalam QS, 3: 32 Allah Swt berfirman:

قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ

Artinya: "Katakanlah: ta'atilah Allah Swt dan Rasul-Nya. Jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah Swt tidak menyukai orang-orang kafir".

Ayat-ayat di atas—terutama ayat pertama—merupakan penolakan tegas terhadap klaim Ahmad Musadeq yang mengaku sebagai nabi dan ajaran-

ajarannya. Nabi Muhammad Saw adalah nabi terakhir dan tidak ada nabi yang lahir sesudahnya. Argumentasi Ahmad Musadeq bahwa nabi/ rasul bisa siapa saja (bisa orang, atau hewan bahkan mahkluk yang tak bernyawa seperti angin—seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya) adalah pemaknaan yang tidak logis—meski dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'an.

Hadits yang dikutip di dalam fatwa ini berjumlah 3 (tiga) hadits merupakan penegasan dan penjelasan lanjut, khususnya menyangkut kedudukan Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir dan rukun Islam yang wajib dijalankan umat Islam.

Hadits pertama menjelaskan bahwa: "*…..wa innahu la nabiyya ba'di.*" (….sesungguhnya tidak ada nabi sesudahku.). Hadits kedua menegaskan lagi bahwa: "*…inna al-risalat wa al-nubuwwat qad inqatha'at fala rasula ba'di wa la nabiyya.*" (Sesungguhnya risalah dan kenabian telah terhenti, maka tidak ada rasul dan nabi sesudahku). Hadits berkaitan dengan bangunan rukun Islam.

Tiga hadits ini, secara sengaja dilupakan oleh Ahmad Musadeq. Ia hanya berdasarkan al-Qur'an dalam pengakuannya. Padahal, al-Qur'an dan al-Hadits merupakan paket ajaran yang tidak bisa dipisahkan. Al-Hadits merupakan penjelasan dan penegasan apa saja yang telah dijelaskan dalam al-Qur'an. Di dalam ajarannya, Ahmad Musadeq tidak pernah mengutip atau menyungging hadits. Jadi, setiap orang yang mengaku nabi dapat dipastikan merupakan pengikut *inkar al-sunnah* (orang yang menolak hadits/ sunnah).

Pada diktum 'memperhatikan', Komisi Fatwa MUI—sebagai komisi yang memiliki tugas menyusun fatwa—telah meminta pendapat dari para ahli dan melakukan kajian sebelum fatwa dikeluarkan. Komisi Pengkajian MUI telah melakukan penelitian mendalam terhadap paham dan ajaran al-Qiyadah, dan hasilnya disampaikan kepada Komisi Fatwa pada 29 September 2009. Pada hari yang sama, setelah mendengar hasil kajian, anggota Komisi Fatwa menyampaikan pendapatnya pada hari yang sama.

Berdasarkan kajian tersebut, perihal al-Qiyadah, Komisi Fatwa memutuskan dalam lima point. *Pertama:* Aliran al-Qiyadah al-Islamiyah yang mengajarkan ajaran, antara lain: 1). Adanya syahadat baru, yang berbunyi: *"Asyhadu alla ilaha illa Allah wa asyhadu anna masih al-mau'ud rasul Allah"*; 2). Adanya nabi/ rasul baru sesudah Nabi Muhammad SAW; 3). Belum mewajibkan shalat, puasa dan haji, adalah bertentangan dengan ajaran Islam.

Kedua: Ajaran al-Qiyadah al-Islamiyah tersebut adalah sesat dan menyesatkan serta berada di luar Islam, dan orang yang mengikuti ajaran tersebut adalah *murtad* (keluar dari Islam);

Ketiga: Bagi mereka yang telanjur mengikuti ajaran al-Qiyadah al-Islamiyah supaya bertobat dan segera kembali kepada ajaran Islam (*al-ruju' ila alhaq*), Ajaran aliran al-Qiyadah al-Islamiyah telah terbukti menodai dan mencemari agama Islam karena mengajarkan ajaran yang menyimpang dengan mengatasnamakan Islam.

Kelima: Pemerintah berkewajiban untuk melarang penyebaran paham dan ajaran al- Qiyadah al-Islamiyah, menutup semua tempat kegiatan serta menindak tegas pimpinan aliran tersebut sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Di dalam diktum 'memutuskan' di atas, Komisi Fatwa menggunakan beberapa kata kunci *(keywords)* yang sangat tegas untuk menggambarkan al-Qiyadah: sesat dan menyesatkan, orang yang mengikutinya adalah murtad, menodai/ mencemari/ menyimpang, melarang paham dan ajaran, menutup semua tempat kegiatan, serta menindak pimpinan aliran berdasar hukum.

Fatwa ini dikeluarkan pada 3 Oktober 2007 dan ditandatangani oleh Dr. KH. Anwar Ibrahmi dan Drs. Hasanuddin, M.Ag, selaku ketua dan sekretaris Komisi Fatwa.

b. Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar)

Sebagaimana struktur fatwa al-Qiyadah al-Islamiyyah, fatwa tentang Gafatar terdiri dari diktum menimbang, mengingat, memperhatikan dan menetapkan/ memutuskan. Diktum 'menimbang' memuat latar belakang mengapa fatwa ini dikeluarkan oleh MUI, yang dijabarkan dalam tiga point.

Pertama, di tengah masyarakat telah berkembang organisasi bernama Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) yang bergerak di bidang sosial, namun pada faktanya mengajarkan keyakinan dan pemahaman keagamaan yang meresahkan masyarakat muslim.

Kedua, di antara keyakinan dan pemahaman keagamaan yang meresahkan tersebut berasal dari ajaran *al-Qiyadah al-Islamiyah* dan *millah Abraham,* yakni menyakini adanya pembawa risalah dari Tuhan Yang Maha Esa setelah Nabi Muhammad SAW, yaitu Ahmad Musadeq alias Abdus Salam Messi sebagai mesias dan juru selamat; mengingkari kewajiban shalat lima waktu, puasa ramadhan, dan haji; serta mencampuradukkan pokok-pokok ajaran Islam, Nasrani dan Yahudi dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Quran tidak sesuai dengan kaidah tafsir.

Ketiga, aliran ini berkembang di beberapa daerah yang kemudian menimbulkan keresahan masyarakat, sehingga sebagian organisasi, lembaga termasuk Kejaksaan Agung RI mengajukan permintaan fatwa tentang masalah tersebut.

Diktum menimbang pada fatwa Gafatar ini lebih lengkap bila dibandingkan fatwa al-Qiyadah. Fatwa ini mengambarkan adanya relasi antara al-Qiyadah dan Gafatar. Jika pada fatwa al-Qiyadah tidak disebutkan siapa atau pihak mana yang meminta fatwa, maka pada fatwa Gafatar yang meminta fatwa adalah Kejaksaan Agung RI.

Pada diktum mengingat sebagai dalil atau dasar hukum fatwa ini, selain al-Qur'an dan al-Hadits, dicantum pula dalil ijma (kesepakatan ulama) dan kaidah ushul. Dua hal yang terakhir tidak ditemukan pada fatwa al-Qiyadah. Dalil-dalil al-Qur'an yang dikutip merupakan dalil yang sama pada fatwa al-Qiyadah ditambah dengan QS, 2: 42, QS, 8: 38, QS, 66: 8, QS, 4: 17, QS, dan QS, 9: 11.

Di dalam QS, 2: 42 Allah Swt berfirman:

وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: "Dan janganlah kamu campur adukkan yang hak dengan yang bathil dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui.

Ayat ini merupakan koreksi dan peringatan kepada aliran Gafatar yang merupakan metamorphosis dari al-Qiyadah untuk tidak mencampuradukkan berbagai agama, dan tidak mencampuradukkan agama dengan akal pikiran manusia.

Pada ayat berikutnya memuat ancaman dan ajakan untuk bertaubat atau kembali kepada ajaran Islam yang lurus. QS, 8: 38 berbunyi:

قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِين

Artinya: "Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu: jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu, dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu. "

Dalam QS, 66: 8, Allah Swt berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai."

Dalam QS, 4: 17, Allah Swt menyatakan:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: "Sesungguhnya taubat di sisi Allah hanyalah taubat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertaubat dengan segera. Maka mereka itulah yang diterima Allah taubatnya; dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Allah Swt kembali menegaskan dalam QS, 9: 11 yang berbunyi:

فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Artinya: "Jika mereka bertaubat, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka (mereka itu) adalah saudara-saudaramu seagama. Dan Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi kaum yang mengetahui."

Dalil kedua yang dasar penetapan hukum Komisi Fatwa MUI adalah hadits-hadits Nabi Muhammad Saw yang dikutip dalam fatwa ini adalah hadits yang sama sebagaimana dikutip pada fatwa dalam al-Qiyadah, yaitu hadits tentang rukun Islam:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ (متفق عليه واللفظ للبخاري)

Artinya: "Rasulullah SAW bersabda: Islam dibangun atas lima perkara: bersaksi bahwa sesungguhnya tiada tuhan selain Allah dan Muhammad Rasulullah, mendirikan sholat, membayar zakat, haji dan puasa Ramadhan."

عن أبي هُريرة رضي الله عنهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ " : كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ ، وَإِنَّهُ لا نَبِيَّ بَعْدِي . " (متفق عليه)

Artinya: "Dari Abi Hurairah ra ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Dahulu Bani Israel dipimpin oleh para nabi, setiap seorang nabi meninggal, maka digantikan oleh nabi yang lain. Dan sesungguhnya tidak ada nabi setelah aku…."

حدثنا أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي (رواه أحمد والترمذي)

Artinya: "Rasulullah SAW bersabda: sesungguhnya kerasulan dan kenabian telah terhenti. Oleh karena itu, tidak ada lagi rasul dan nabi sesudahku…."

Dalil ketiga merupakan ijma' ulama tentang kekafiran orang yang tidak mengimani bahwa Nabi Muhammad saw adalah nabi dan rasul terakhir. Ijma merupakan salah satu dalil hukum Islam yang disepakati para ulama, yang merupakan representasi doktrin yang menyatukan *(common denominator)* antar generasi, sebagai lawan dari dari *ra'y (individual opinion)* yang menunjukkan

ketidaksepakatan *(disagreement)*.[250] Secara konseptual, ijma merupakan kesepakatan ulama tentang suatu masalah agama.[251]

Dalil keempat yang menjadi dasar penetapan hukum dalam fatwa ini adalah kaidah ushul. Kaidah ushul yang digunakan dalam fatwa ini—membutuhkan penjelasan, apakah yang dimaksud kaidah ushul fiqh atau kaidah fiqhiyyah. Sama-sama kaidah, keduanya memiliki pengertian yang berbeda. Jika memperhatikan kaidah-kaidah yang dikutip dalam fatwa ini, kemungkinan yang dimaksud adalah kaidah fiqhiyyah.[252] Qawa'id fiqhiyyah yang digunakan adalah:

الضَّرَرُ يُزَالُ

Artinya: "Dharar (bahaya) harus dihilangkan."

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

---

[250] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1975), h. 82.

[251] Abu Rokhmad, *Ushul Fiqh: Metodologi Ijtihad Hukum Islam,* Ed. Revisi (Semarang: Varos MU, 2016), h. 88.

[252] Kaidah fiqhiyyah (secara lengkap disebut *qawa'id kulliyyah fiqhiyyah)* adalah *hukmun kulliyyun yanthabiq 'ala jami'i juz'iyyatih* (kaidah-kaidah umum yang berlaku pada semua bagian-bagiannya). Di sisi lain, bisa saja yang dimaksud kaidah ushul adalah kaidah ushul fiqh, yakni dengan pengertian "*qawa'id al-ahkam al-nasyiah 'an alfadz al-'arabiyyat khassat"* (kaidah-kaidah hukum yang lahir dari lafadz-lafadz bahasa Arab yang khusus), atau pengertian ushul fiqh sebagai ilmu tentang kaidah-kaidah untuk berijtihad. Baca Abu Rokhmad, *Ibid,* h. 6-8.

Artinya: "Menghindarkan mafsadat didahulukan (dibandingkan) atas mendatangkan maslahat.

يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِّ

Artinya: "Dharar yang bersifat khusus harus ditanggung untuk menghindarkan dharar yang bersifat umum (lebih luas)."

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Artinya: "Kebijakan imam (pemerintah) terhadap rakyatnya didasarkan pada kemaslahatan."

Kaidah-kaidah fiqhiyyah di atas menjadi dasar hukum bahwa Gafatar mengandung dan membawa dharar (bahaya) dan oleh karena itu bahaya harus dihilangkan/ dilarang/ dibubarkan. Boleh jadi, Gafatar memiliki misi dan tujuan yang baik, misalnya beraktivitas di bidang sosial dan ekonomi (pertanian: ketahanan atau kedaulatan pangan), namun madharatnya lebih besar daripada manfaatnya karena ia mencampuradukkan berbagai agama. Gafatar dianggap menodai agama Islam karena ia tidak mengakui Nabi Muhammad Saw sebagai nabi terakhir, tidak melaksanakan kewajiban sebagai orang muslim dan lain-lain. Menghindari dan menolak kerusakan lebih diutamakan daripada mengharap manfaat.

Membubarkan Gafatar dengan segala resiko, termasuk dianggap melanggar HAM, merupakan dharar khusus yang harus ditanggung oleh pemerintah, MUI, atau umat Islam pada umumnya, semata-mata untuk menghindari dharar umum yang dampaknya lebih besar dan merugikan kepentingan bangsa dan Negara. Lebih-lebih Gafatar juga dinilai memiliki agenda mendirikan Negara sendiri berdasarkan ajarannya yang diyakini pengikutnya. Oleh karenanya, jika pemerintah mengambil langkah tegas terhadap Gafatar dan pengikut semata-mata karena kemaslahatan bukan karena pertimbangan yang lainnya.

Pada diktum 'memperhatikan', fatwa tentang Gafatar jauh lebih banyak hal-hal (12 item) yang harus diperhatikan. Hal ini menunjukkan bahwa fatwa tentang Gafatar menyedot perhatian, ketersinggungan dan kajian dari banyak pihak. Berikut ini adalah bahan-bahan yang menjadi perhatian Komisi Fatwa MUI:

1. Surat dari Kejaksaan Agung RI Nomor B-165/D.2/Dsp.2/01/2016 tanggal 29 Januari 2016 perihal Permohonan Fatwa MUI tentang Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR).
2. Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2007 tentang Aliran Al-Qiyadah Al-Islamiyah yang menyatakan sebagai sesat dan menyesatkan.
3. Keputusan Majelis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh Nomor 02 Tahun 2011 tentang Analisa/ Kajian Kegiatan Pengrusakan Aqidah/ Pemurtadan/ Penistaan Agama Islam di Kota Banda Aceh yang

melakukan pengkajian tentang aliran Millata Abraham;

4. Fatwa MUI Maluku Utara Nomor 11 Tahun 2015 Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar);
5. Fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Nomor 01 Tahun 2015 tentang Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar);
6. Fatwa MUI Kalimantan Barat Nomor 01/MUI-Kalimantan Barat/I/2016 tentang Ajaran Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar);
7. Keputusan Rapat Kerja Nasional MUI Tahun 2007 tentang Kriteria Aliran Sesat;
8. Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia V Tahun 2015 tanggal 7 – 10 Juni 2015 tentang Kriteria Pengkafiran (*Dhawabith at-Takfir*).
9. Hasil Pengkajian dari Komisi Pengkajian dan Penelitian MUI tentang aliran Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) yang disampaikan pada tanggal 28 dan 30 Januari 2016, antara lain disebutkan bahwa: a). Gafatar merupakan metamorphosis dari Al-Qiyadah Al-Islamiyah dan Komunitas Millah Abraham; b). Paham keagamaan Gafatar sama dengan paham keagamaan Al-Qiyadah Al-Islamiyah dan Komunitas Millah Ibraham; c). Gafatar menyebarkan keyakinan dan pemahaman keagamaan: (i) adanya pembawa risalah dari Tuhan Yang Maha Esa, sebagai mesias dan juru selamat, yaitu Ahmad Musadeq alias Abdus Salam Messi yang hakikatnya nabi akhir

zaman setelah nabi Muhammad saw; (ii) mengingkari kewajiban shalat lima waktu, puasa ramadhan, dan haji; (iii) mencampuradukkan (sinkretisme) antara ajaran Islam, Yahudi dan Nasrani dengan menafsirkan ayat-ayat al-Quran tidak sesuai dengan kaidah tafsir.

10. Pandangan, saran, dan pendapat yang berkembang dalam Rapat Pimpinan Harian Majelis Ulama Indonesia bersama Komisi Fatwa MUI dan Komisi Pengkajian dan Penelitian pada 2 Februari 2016.

11. Penjelasan dari Kejaksaan Agung RI pada forum *tabayun* (klarifikasi) dalam Rapat Komisi Fatwa MUI serta Komisi Pengkajian dan Penelitian MUI pada 2 Februari 2016, yang pada intinya menyatakan bahwa organisasi Gafatar semula bergerak di bidang sosial, namun dalam perkembangannya mengajarkan aliran keagamaan yang merupakan metamorfosis dari aliran al-Qiyadah al-Islamiyah serta aliran Millah Abraham.

12. Pendapat, saran, dan masukan yang berkembang dalam Sidang Komisi Fatwa MUI pada tanggal 30 Januari 2016 dan 3 Februari 2016.

Pada diktum 'memutuskan/ menetapkan', dijelaskan dan dipisahkan antara ketentuan umum dan ketentuan hukum, yang tidak ditemukan dalam fatwa tentang al-Qiyadah. Ketentuan umum memuat penjelasan istilah tentang aliran Gafatar, Millah Abraham, aliran al-Qiyadah, dan murtad. Ketentuan umum ini tidak dijumpai dalam fatwa al-Qiyadah. Rupanya, perbedaan pola dan struktur masih dijumpai dalam fatwa MUI yang lahir belakangan.

Isi fatwa yang termaktub dalam ketentuan hukum dapat dikelompokkan menjadi 4 ketentuan. *Pertama,* bahwa Gafatar adalah sesat dan menyesatkan, sebagaimana al-Qiyadah. *Kedua,* mengenai pengikut aliran Gafatar yang muslim dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu: a). Yang meyakini paham dan ajaran keagamaan Gafatar adalah murtad (keluar dari Islam), wajib bertaubat dan segera kembali kepada ajaran Islam (*al-ruju' ila al-haq*); b). Yang mengikuti kegiatan sosial tetapi tidak meyakini ajaran keagamaannya tidak murtad, tetapi wajib keluar dari komunitas Gafatar untuk mencegah tertular/ terpapar ajaran yang menyimpang. *Ketiga,* pemerintah wajib melarang penyebaran aliran Gafatar serta setiap paham dan keyakinan yang serupa, dan melakukan penindakan hukum sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku terhadap pimpinan Gafatar yang terus menyebarkan keyakinan dan ajaran keagamaannya. *Keempat,* pemerintah wajib melakukan rehabilitasi dan pembinaan secara terus menerus terhadap pengikut, anggota dan pengurus eks Gafatar.

Di dalam fatwa ini juga dicantumkan rekomendasi dan ketentuan penutup, dua hal yang tidak ditemukan dalam fatwa al-Qiyadah. Rekomendasi memuat anjuran, saran, dan himbauan baik kepada ulama, pemerintah, masyarakat dan umat Islam, yang intinya hendak memastikan agar pemerintah tetap menjamin hak-hak keperdataan pengikut, anggota dan pengurus Gafatar yang memiliki asset dan property. Masyarakat diminta untuk waspada terhadap aliran ini sekaligus mereka harus menerima eks Gafatar yang mau bertaubat dan kembali

pada ajaran Islam. Fatwa tentang Gafatar disahkan pada 3 Pebruari 2016 dan ditandatangani oleh ketua dan sekretaris Komisi Fatwa MUI Hasanuddin AF dan M. Asrorun Ni'am Sholeh.

3. Implikasi Fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar

Fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar adalah contoh fatwa yang bertujuan mengawal akidah umat.[253] Mengawal dan menjaga akidah umat merupakan persepsi MUI di mana dua aliran ini membawa ajaran baru yang bersinggungan dengan ajaran Islam. Hal ini dianggap membahayakan akidah umat Islam, lebih-lebih mayoritas pengikut al-Qiyadah dan Gafatar adalah muslim. Persepsi sebaliknya dikemukakan oleh aktivis HAM yang memiliki *concern* pada kebebasan berkeyakinan.

Fatwa sebagai salah satu produk literatur hukum Islam,[254] yang secara teoritis tidak mengikat,[255] pada kenyataannya tidak selalu demikian. Secara praktis, fatwa

---

[253] MUI, *Mengawal Aqidah Umat: Fatwa MUI tentang Aliran-aliran Sesat di Indonesia,* (Jakarta: Sekretariat MUI,).

[254] Produk lainnya adalah fiqh, putusan pengadilan dan hukum atau peraturan dalam Negara-negara Islam. MA.Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law," dalam *Al-Jami'ah*, Nomor 61 Tahun 1998, h. 78-88.

[255] Perhatikan pendapat Hosen bahwa fatwa adalah pendapat hukum seorang atau sekelompok ulama (mufti) yang tidak mengikat kepada orang yang meminta fatwa *(a fatwa is generally a non-binding legal opinion or ruling given by a recognized Islamic legal specialist).* Nadirsyah Hosen, "Fatwa and Muftis" dalam Ann Black, Hossein Ismaeili, dan Nadirsyah Hosen, *Modern Perspectives on Islamic Law,* (Edward Elgar Pub, 2015), h. 83.

berperan besar dalam kehidupan umat dan memiliki implikasi yang serius bagi banyak pihak di satu sisi, meski demikian tidak tertutup kemungkinan berlaku sebaliknya. Secara empiris, fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar memiliki implikasi serius, baik bagi dua aliran itu, pemerintah maupun bagi masyarakat, yang dapat dijelaskan dalam beberapa sudut pandang.

Pertama, secara normatif-teologis, ajaran dan doktrin dua aliran tersebut berbeda dan menyimpang dari ajaran Islam. Dua aliran ini memang mengaku bukan aliran sempalan dari Islam—bahkan Mahful M. Tumarung ketua umum Gafatar mengaku keluar dari Islam—tetapi doktrin dan ajarannya banyak mengutip dari ajaran Islam. Karena membawa-bawa ajaran Islam dan melibatkan umat Islam sebagai pengikutnya, maka MUI terdorong mengeluarkan sikap dalam bentuk fatwa.

Untuk menggambarkan ajaran dan doktrin al-Qiyadah dan Gafatar, MUI memilih diksi dan istilah 'sesat' dan menyesatkan. Secara bahasa, sesat artinya menyimpang, salah jalan, batil, keliru, salah atau sumbang. 'Menyesatkan' artinya mengecoh, mengelirukan, mencelakakan, menjerumuskan, meracuni, merusak, memalingkan, membelokkan dan menyimpangkan.[256] Dalam bahasa Arab, sesat disebut dhalal (*error, a straying from the right path or from truth/ salah, tersesat dari jalan yang lurus/ dari kebenaran*) atau

[256] Eko Endarmoko, *Tesaurus Bahasa Indonesia* (Jakarta: GPU, 2006), h. 593.

dhalalah (*error*/ salah).[257] Jika 'sesat' (kata sifat) saja, dampak terburuk hanya pada yang bersangkutan, diri sendiri dan bersifat pasif. 'Menyesatkan' merupakan kata kerja aktif, mengajak orang lain ikut sesat sebagaimana dirinya.

Terminologi 'sesat dan menyesatkan' seolah menjadi *trade mark*-nya MUI, yang kebenarannya menjadi relatif. Bagi yang setuju, fatwa MUI dipandang tegas dan wajar, artinya tidak kontroversial.[258] Bagi penggiat kebebasan, fatwa MUI tampak eksklusif, tidak pluralis dan cenderung diskriminatif.[259] Pilihan bahasa 'sesat dan menyesatkan' seolah-olah menempatkan MUI sebagai wakil Tuhan yang hadir untuk 'menghakimi' setiap aliran baru.

Penggunaan istilah 'sesat dan menyesatkan' memang sengaja dipilih MUI untuk 'menjatuhkan' kebenaran keyakinan yang diklaim al-Qiyadah dan Gafatar di mata publik. Dengan cara itu, di benak masyarakat tertanam sikap bahwa ada sesuatu yang salah atau menyimpang dan bila diikuti dapat merusak akiqah masyarakat. Strategi penggunaan bahasa yang lugas dan tegas seperti itu membuat fatwa MUI selalu mendapat

---

[257] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Germany: Otto Harrassowitz, 1979), h. 543.

[258] Perhatikan Adian Husain, *Pluralisme: Haram! Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2005). Buku ini mengkaji fatwa MUI tentang pluralism, sekularisme dan liberalism.

[259] Perhatikan Ahmad Suaedy, dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

perhatian atau—dengan bahasa negatif—bersifat kontroversial.

Merujuk pada pandangan Budhy Munawar-Rachman, fatwa MUI tentang pluralisme, sekularisme dan liberalism membut tiga hal tersebut disorot banyak kalangan. Gara-gara fatwa MUI itu, istilah pluralisme, sekularisme dan liberalism menjadi populer dikaji, bukan hanya oleh intelektual, tapi juga masyarakat luas.[260] Hal yang sama berlaku juga pada fatwa tentang al-Qiyadah dan Gafatar.

Pada saat al-Qiyadah dikenalkan oleh Ahmad Musadeq pada 2006 dan Gafatar dideklarasikan pada 2012, belum banyak masyarakat yang tahu kecuali pada anggotanya. Fatwa MUI seperti mempopulerkan al-Qiyadah dan Gafatar di satu sisi, dan sisi lain memberitahu kepada khalayak luas bahwa doktrin al-Qiyadah dan Gafatar membahayakan aqidah umat Islam.

Setelah fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar lahir, masyarakat bersikap hati-hati, mewaspadai atau bahkan menolak kehadiran dua aliran tersebut. Masyarakat umum yang setuju akan menjadikan fatwa MUI sebagai dasar berpendapat dan bersikap tentang dua aliran tersebut. Bagi mereka yang tidak setuju dengan sikap MUI yang sangat keras terhadap aliran menyimpang, mereka akan menjadkan fatwa MUI sebagai bahan perbincangan. Bagi aktivis HAM, fatwa MUI akan

---

[260] Budhy Munawar-Rahman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2010), h. 6.

dijadikan kajian yang serius, dibanding-bandingkan dan dicari dampak buruknya bagi kebebasan berpendapat.

Dengan kata lain, pihak yang paling dirugikan langsung dari lahirnya fatwa MUI adalah al-Qiyadah dan Gafatar beserta pengikutnya. Mereka dibatasi dan dicurigai aktivitasnya, kantornya ditutup, organisasinya dibubarkan dan pemimpinnya dimejahijaukan. Dalam kasus Gafatar, pemulangan paksa anggota Gafatar di Mempawah Kalimantan Barat ke kampungnya masing-masing karena keputusan pemerintah sebelum MUI mengeluarkan fatwa. Inilah yang selalu dikritik oleh aktivis HAM. Tetapi di dalam fatwa tersebut selalu terselip nasehat dan saran agar ulama, pemerintah dan masyarakat membimbing, melindungi dan menghormati hak-hak mereka.

Kedua, secara politik-keagamaan, telah terjalin relasi yang baik dan kesamaan sikap antara MUI dan pemerintah menyangkut aliran-aliran Islam. Secara historis, inisiatif pembentukan MUI memang oleh pemerintah dan umat Islam—khususnya tokoh dan para ulama—menyetujuinya. Kelahirannya yang dikehendaki oleh kedua pihak (pemerintah dan umat Islam) dan posisi MUI yang non-partisan keagamaan (organisasi yang memayungi seluruh organisasi kemasyarakat/ ormas Islam), membuat kedudukan MUI sangat strategis di mata pemerintah.

Dalam masalah keagamaan, pemerintah sangat menghormati dan tidak mau berbeda dengan keputusan MUI. Dalam kasus al-Qiyadah dan Gafatar, pemerintah menunggu pandangan MUI tentang doktrin dan ajaran

dua aliran tersebut. Berdasar pandangan MUI yang dituangkan dalam bentuk fatwa itu, pemerintah kemudian mengambil dan menentukan sikapnya. Dalam dua kasus ini, fatwa MUI dijadikan sebagai pendorong agar pelaku diajukan ke ranah hukum berdasarkan ketentuan Pasal 156 a KUHP yang mengatur penodaan/ penistaan agama dalam proses penyidikan, dan sebagai salah satu pertimbangan hakim dalam memutus perkara tersebut. Dalam konteks ini berarti fatwa memiliki implikasi serius bagi proses penegakan hukum.

Kasus-kasus penodaan agama yang menarik perhatian masyarakat seperti kasus Tajul Muluk (pemimpin komunitas Syiah di Sampang Madura), Ahmadiyah, Lia Eden dan lain-lain, menempatkan fatwa MUI sebagai faktor determinant dalam proses penegakan. Dalam kasus Gafatar, kepolisian dan kejaksanaan tidak berani melakukan proses hukum, karena MUI belum mengeluarkan fatwa, meski Gafatar telah meresahkan masyarakat. Hingga sekarang (September 2016), proses hukum untuk kasus Gafatar yang menjerat pimpinannya (Mahful M. Tumanurung dan kawan-kawan) dan penasehat spiritualnya (Ahmad Musadeq) masih berjalan. Bagi pemerintah, fatwa MUI merupakan sikap resmi umat Islam *(official opinion)* yang menjadi panduan dan acuan satu-satunya dalam mensikapi dan menangani kasus penodaan agama. Bukan hanya pemerintah, ormas Islam besar seperti NU dan Muhammadiyah cenderung menghormati fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI, meski kadang berbeda sikap.

Ketiga, bagi masyarakat luas—khususnya umat Islam, keberadaan fatwa sangat penting sebagai penjelasan *(tabyin)* dan petunjuk *(taujih)* bagi mereka. Di luar itu, fatwa juga berfungsi sebagai peringatan *(tadzir)* agar hati-hati dan waspada aliran-aliran yang membahayakan akidah Islam. Umat Islam memiliki pengetahuan keislaman yang bermacam-macam dan tingkat pendidikan yang juga bervariasi.

Bagi muslim awam, penjelasan dan petunjuk tentang ajaran aliran tertentu sangat penting agar mereka tidak terjebak pada keyakinan yang salah. Penjelasan tersebut mesti datang dari otoritas keagamaan yang dipercaya. Petunjuk ini bisa berupa cara yang bisa dilakukan oleh umat Islam untuk memperkuat keimanan agar tidak mudah mengikuti ajaran yang belum jelas kebenarannya. Dari sinilah masyarakat bisa menilai dan menimbang apakah suatu aliran baru membawa ajaran yang membahayakan aqidah atau tidak. Penggunaan bahasa 'sesat dan menyesatkan' oleh MUI dalam fatwanya, di satu sisi merupakan 'penghinaan yang merendahkan' aliran tersebut dan di sisi lain merupakan peringatan agar masyarakat tidak mengikutinya.

Sebagai penjaga ortodoksi (tradisi atau sunni),[261] institusi keagamaan akan selalu bersikap protektif terhadap umatnya dari berbagai ancaman, baik dari dalam

[261] H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Moderen dalam Islam* (Jakarta: Rajawalipress, 1996), h. 4. Robert Langer and Udo Simon, "*The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies,*" dalam Die Welt des Islam 48, 2008. Selengkapnya perhatikan bab II buku ini.

maupun dari luar. Seperti itulah peran yang mainkan oleh MUI. Merujuk pandangan John Henderson, MUI memerankan tiga kualitas (dalam tradisi Katolik, Henderson menyebut lima kualitas) sebagai institusi penjaga ortodoksi.[262]

Pertama, MUI selalu menjaga dan mempertahankan orisinalitas atau kemurnian ajaran Islam dari paham-paham yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Islam memiliki kitab suci yang 'terbuka untuk umum' untuk dikaji, dengan catatan mereka harus menguasai ilmu-ilmu keislaman. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an misalnya, mereka bebas melakukannya dengan dasar ilmu-ilmu keislaman. Hal ini bisa dibandingkan dengan bagaimana Ahmad Musadeq menafsirkan al-Qur'an yang tanpa 'ilmu tafsir' lalu dijadikan ajaran al-Qiyadah atau Gafatar. Contohnya, soal pemahaman mereka tentang nabi atau rasul.[263]

Kedua, MUI mewarisi tradisi atau ajaran Islam yang kebenarannya dapat dirunut dari dulu hingga sekarang. Paham keislaman yang dianut MUI merupakan paham mayoritas umat Islam *(ahl al-sunnah wa al-jamaah)*. Paham ini merupakan tanda bahwa tradisi dan ajarannya diterima dan disepakati oleh kebanyakan ulama dan masyarakat luas. Apabila dikaitkan dengan ajaran al-Qiyadah atau Gafatar, maka paham mereka tidak diikuti oleh kebanyakan umat Islam. Mereka mengajarkan bahwa shalat tidak/ belum wajib dilaksanakan sebelum tegaknya

---

[262] Bob Becking (ed.), *Orthodoxy, Ibid,* h. 12. Periksa kembali bab II buku ini.

[263] Periksa kembali bab III.

Negara Islam menurut versi mereka (Negeri Kesatuan Semesta Alam/ NKSA). Sementara mayoritas umat Islam menyatakan shalat merupakan kewajiban setiap muslim, bagaimanapun bentuk negaranya.

Ketiga, penjaga ortodoksi selalu berada di jalan tengah *(middle way/ tawassuth)*. MUI merupakan majelis agama yang memayungi semua ormas-ormas Islam. Paham Islam yang dikembangkan merupakan Islam moderat dan mengharamkan penggunaan kekerasan atas nama agama. Posisi di tengah sering membuat MUI serba sulit. Jika condong ke samping kanan, MUI dicap menyebarluaskan paham liberal. Sebaliknya, bila cenderung ke sebelah kiri MUI disebut sebagai *bunker* pengaman muslim radikal. Dalam situasi yang tidak mudah, MUI berusaha mengembankan amanah sebagai penjaga Islam moderat dengan segala resiko.

Beberapa kali penulis mendengarkan ceramah KH. Ma'ruf Amin (ketua umum MUI pusat) selalu didengungkan posisi MUI untuk melakukan gerakan pelurusan *(harakah al-tashih wa al-tasliyah)* terhadap aqidah/ pemahaman/ perilaku keagamaan yang menyimpang. Sebagai akibat dari masyarakat yang telah berubah, masyarakat membawa nilai/ paham atau perilaku baru yang mungkin saja berbeda dengan pemahaman agama yang selama ini sudah ada. MUI juga harus melakukan gerakan mempertahankan *(harakat al-difa'iyyah)* dari; (1) keyakinan-keyakinan yang merusak/ sesat *('an al-i'tiqad al-fasidah)*; (2) akhlak yang tercela *('an al-ahlak al-sayyi-ah);* dan (3) paham-paham pemikiran yang salah *('an al-afkar al-bathilah).* Dalam konteks itulah, al-

Qiyadah dan Gafatar merupakan bagian dari aliran yang keyakinannya dianggap sesat dan menyesatkan orang lain.

B. Dalil dan Metode Istinbath Fatwa Majelis Ulama Indonesia

Dalam diskursus ilmu ushul fiqh, dalil hukum *(adillat al-syar'iyyat)* merupakan sebutan untuk sesuatu yang dapat menunjukkan cara pikir yang benar untuk memperoleh hukum syara' yang bersifat amaliah, baik secara pasti *[qath'i]* atau dugaan *[dhanni] (ma yastadillu bi al-nadzar al-shahih fihi 'ala hukmin syar'iyyin 'amaliyyin 'ala sabil al-qath'i aw al-dzanni)*.[264] Jadi, dalil hukum merupakan landasan atau argumentasi hukum untuk membuktikan sesuatu. Bisa jadi dalil hukum Islam itu al-Qur'an, hadits, ijma, qiyas dan lain-lain atau merupakan gabungan dari semuanya itu.

Di luar itu, ada istilah sumber hukum *(mashadir al-ahkam)*, yakni tempat di mana hukum itu diambil. Jadi, yang disebut sumber hukum Islam adalah al-Qur'an dan hadits. Sebagian ulama menambahkan akal (ra'y) sebagai sumber hukum Islam. Logikanya, jika tak ditemukan ketetapan hukum dalam kitab suci—tentang sesuatu hal, maka akallah yang berperan hingga ditemukan hukumnya.[265]

Jika menyimak fatwa MUI tentang al-Qiyadah, maka yang menjadi landasan kesesatan ajaran al-Qiyadah,

---

[264] 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: al-Haramain,1425 H), h. 20.

[265] Abu Rokhmad, *Op. Cit.,* h. 59-60.

al-Qiyadah berada di luar Islam dan orang yang mengikuti ajaran tersebut dinyatakan murtad adalah al-Qur'an dan hadits.[266] Setelah fatwa MUI mengutip beberapa ajaran al-Qiyadah, seperti syahadat (*Asyhadu alla ilaha illa Allah wa asyhadu anna masih al- Mau'ud Rasul Allah)*, adanya nabi/ rasul baru sesudah Nabi Muhammad SAW, dan al-Qiyadah belum mewajibkan shalat, puasa dan haji, ajaran-ajaran tersebut bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits.

Dalam QS, 33: 40 ditegaskan bahwa Muhammad Saw merupakan Rasulullah dan penutup para nabi. Kemurtadan mereka didasarkan pada keingkaran mereka yang tidak mengakui Nabi Muhammad Saw sebagai nabi terakhir dan mengingkari kewajiban menjalankan rukun Islam. Padahal, keseluruhan rukun Islam merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan umat Islam, tanpa syarat tertentu.

Al-Qur'an dan hadits memang tidak menunjuk secara langsung (maksudnya harfiyyah) kesesatan al-Qiyadah dan kemurtadan pengikutnya. Berdasarkan kajian, ajaran al-Qiyadah ternyata bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits. Jadi, yang sesat dan menyesatkan adalah ajarannya, dan itu disebut langsung di dalam fatwa. Sedang organisasinya, yakni al-Qiyadah al-Islamiyyah, tidaklah sesat dan boleh tumbuh dan berkembang. Hanya saja, karena di organisasi itulah ajaran al-Qiyadah tumbuh dan disebarluaskan, maka mengikuti organisasi tersebut sama saja dengan mengikuti ajarannya yang sesat itu.

---

[266] Ayat dan haditsnya ada di bagian awal bab ini.

Di sinilah berlaku kaidah menutup jalan terjadinya kemudharatan *(syadzdz al-dariah)*. Dalam bahasa Abdul Karim Zaidan, *sadd al-dzariah* adalah menutup segala sarana (wasilah) yang menyebabkan terjadinya kerusakan *(man'u al-wasaili al-muaddiyati ila al-mafasid)*.[267] Jadi. dalil hukum yang menjadi dasar fatwa MUI dalam kasus al-Qiyadah adalah dalil naqli, yaitu al-Qur'an dan hadits.

Dalam fatwa MUI tentang Gafatar, dalil hukum yang digunakan lebih banyak dan bervariasi, gabungan dari dalil naqli dan aqli. Dalil yang berasal al-Qur'an dan hadits menempati posisi teratas. Ayat dan hadits yang dikutip dalam fatwa al-Qiyadah juga ada di dalam fatwa ini, ditambah dengan ayat dan hadits yang baru. Ini menunjukkan bahwa fatwa Gafatar memperkuat fatwa sebelumnya dengan rujukan yang lebih lengkap.

Selain dalil al-Qur'an dan hadits, fatwa tentang Gafatar juga menggunakan dalil ijma dan qaidah ushul, dua dalil yang tidak ditemukan dalam fatwa al-Qiyadah. Dalam ushul fiqh, ijma merupakan dalil hukum yang disepakati para ulama *(muttafaq alaih)* dan menempati posisi ketiga dalam hirarki dalil dan bahkan sumber hukum Islam. Secara konseptual, ijma merupakan kesepakatan ulama dalam suatu masa sepeninggal Rasulullah Saw tentang suatu penetapan hukum Islam.[268]

Di dalam fatwa Gafatar, ijma yang dijadikan dalil terkait dengan kesepakatan ulama mengenai kekafiran seseorang yang mengingkari bahwa Nabi Muhammad

---

[267] Abu Rokhmad, *Op. Cit.,* h. 266-267.
[268] *Ibid,* h. 87-93.

Saw merupakan nabi dan rasul terakhir. Kafir merupakan lawan kata iman, yang berarti tidak percaya atau ingkar. Ini makna yang dipakai dalam fatwa ini, dan bukan makn lain seperti tidak berterima kasih.[269] Kalau yang pertama merupakan makna hukum, sedang yang kedua memuat makna etis. Yang dikehendaki dalam fatwa ini tentang kafir adalah makna hukumnya. Orang yang tidak percaya berarti telah keluar dari agama Islam.

Setelah mengutip ijma ulama, dalil terakhir fatwa ini adalah kaidah ushul. Kaidah *al-dzarar yuzalu* (bahaya harus dihilangkan) merupakan patokan bahwa semua yang membahayakan harus dihilangkan. Gafatar adalah aliran atau organisasi yang ajarannya berbahaya bagi umat Islam, oleh karena itu harus dilarang. Yang dikehendaki dari Kaidah *dar'u al-mafasid muqaddum 'ala jalb al-mashalih* (menghindarkan mafsadat didahulukan atas mendatangkan kemaslahatan) adalah Gafatar memiliki tujuan dan program yang sangat baik untuk masyarakat, namun aqidahnya menyimpang. Jika maslahat dan mafsadat berkumpul, maka yang dipilih adalah mendahulukan untuk menghindari kemafsadatan daripada kemaslahatan.

Pelarangan Gafatar memang menimbulkan dampak negatif bagi pengikut Gafatar, namun berdampak baik bagi masyarakat agar mereka tidak terpapar ajaran yang sesat. Pelarangan Gafatar juga menyebabkan kebebasan berkeyakinannya (baca HAM) dibatasi di satu sisi, tapi sisi yang lain aqidah mayoritas umat Islam

[269] Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 143 dan seterusnya.

terjaga. Inilah yang dikehendaki dari kaidah يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِّ (*dharar yang bersifat khusus harus ditanggung untuk menghindarkan dharar yang bersifat umum (lebih luas)*. Pemerintah melarang Gafatar semata-mata demi dan berdasarkan kemaslahatan publik. Ini yang dimaksud kaidah تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ(*kebijakan imam (pemerintah) terhadap rakyatnya didasarkan pada kemaslahatan)*.

Berdasarkan dalil-dalil hukum Islam yang telah disebutkan di atas, dapat diketahui bagaimana istinbath hukum yang digunakan oleh Komisi Fatwa MUI. Fatwa tentang al-Qiyadah dan Gafatar merupakan fatwa *jama'i* (kolektif). Pada fatwa al-Qiyadah tidak disebutkan siapa yang meminta fatwa *(al-mustafti)*, sedang fatwa Gafatar yang meminta fatwa adalah Kejaksanaan Agung.

Dalam menyusun fatwa, Komisi Fatwa MUI mengundang seluruh anggota komisi untuk hadir dalam suatu rapat. Sesuai dengan urgensi dan kebutuhan, rapat komisi dapat berlangsung dalam satu pertemuan atau beberapa kali pertemuan. Pada fatwa al-Qiyadah, rapat komisi fatwa dilaksanakan sekali (27 September 2007). Namun sebelumnya, Komisi Fatwa MUI telah mendengarkan hasil kajian Komisi Pengkajian MUI tentang paham dan ajaran aliran al-Qiyadah pada hari yang sama.

Pada fatwa Gafatar, rapat-rapat Komisi Fatwa MUI dilaksanakan beberapa kali dengan melibatkan pihak luar. Komisi Fatwa telah mendengarkan hasil kajian dari Komisi Pengkajian dan Penelitian MUI tentang aliran Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) yang disampaikan

pada tanggal 28 dan 30 Januari 2016. Rapat dengan agenda mendengarkan penjelasan dari Kejaksaan Agung RI pada forum *tabayun* (klarifikasi) yang diadakan padan 2 Februari 2016. Untuk menetapkan status hukum Gafatar, Komisi Fatwa MUI telah bersidang pada 30 Januari 2016 dan 3 Pebruari 2016.

Dari sisi metodenya, fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar identik dengan ijtihad mutlak,[270] yakni suatu ijtihad yang dilakukan sekumpulan ulama yang telah memiliki metode ijtihad sendiri. MUI telah memiliki Pedoman Penetapan Fatwa MUI Nomor U-596/MUI/X/1997. Pada Pasal 3 dan seterusnya dijelaskan langkah-langkah penetapan fatwa MUI:[271] *Pertama,* setiap masalah yang akan difatwakan harus dibahas dalam rapat komisi (yang dimaksud adalah komisi fatwa-penulis). Dalam rapat tersebut dibahas dan dikaji substansinya sehingga jelas duduk persoalannya (Pasal 3 ayat 1). *Kedua,* dalam rapat komisi tersebut dihadirkan para pakar yang ahli di bidang yang berkaitan dengan masalah yang akan difatwakan—untuk didengar dan dipertimbangkan pendapat ahli tersebut (Pasal 3 ayat 2).

Ketiga, setelah pendapat ahli didengar dan dipertimbangkan pendapatnya, ulama melakukan kajian terhadap pendapat para imam mazhab dan fuqaha dengan memperhatikan dalil-dalil yang mereka gunakan, cara istidlalnya dan kemaslahatannya bagi umat. Apabila

---

[270] Konsep ijtihad mutlaq mengutip pendapat Muhammad Fawzi Faydh Allah, *al-Ijtihad fi al-Syariat al-Islamiyyat* (Kuwait: Maktabah Dar al-Turats, 1984), h. 21.

[271] Dikutip dari Abu Rokhmad, *Op. Cit.,* h. 314-5.

pendapat-pendapat para ulama seragam atau hanya satu ulama yang berpendapat, komisi fatwa dapat menjadikan pendapat tersebut sebagai fatwa. *Keempat,* jika fuqaha memiliki ragam pendapat maka komisi fatwa mentarjih pendapat yang paling kuat untuk difatwakan.

Kelima, jika tarjih tidak menghasilkan produk fiqh yang diharapkan, komisi dapat melakukan الحاق المسائل بنظائرها(menyamakan permasalahan dengan padanannya—pen) dengan memperhatikan *mulhaq bih*, *mulhaq ilaih* dan *wajh al-ilhaq*.[272] Secara intensif, ilhaq banyak digunakan dalam ijtihad Nahdlatul Ulama. *Keenam,* apabila cara ilhaq tidak menghasilkan produk yang memuaskan, maka komisi dapat melakukan ijtihad jama'i dengan menggunakan *al-qawaid al-ushuliyyat*[273] dan *al-qawaid al-fiqhiyyat*.[274]

---

[272] Ilhaq adalah menyamakan hukum suatu kasus atau masalah hukum yang belum dijawab oleh kitab kuning dengan hokum kasus/ masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi). Ilhaq sesungguhnya sama dengan gagasan qiyas. Cara kerjanya sama meski operasionalisasinya berbeda karena qiyas merupakan wilayah garap ushul fiqh dengan pengertian yang khas (baca kembali qiyas dalam ushul fiqh). Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hukum Model al-Qawaid al-Fiqhiyyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 258-9.

[273] Yang dimaksud adalah kaidah-kaidah yang ada dalam ushul fiqh.

[274] Al-Qawaid al-fiqhiyyat adalah ketentuan umum yang sesuai dengan banyak kasus spesifik yang mana keputusan pada ketentuan umum itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik *(al-amr al-kulliy alladzi yanthabiqu 'alaihi juz'iyyat katsirat tafhamu ahkamaha minha).* Kaidah fiqhiyyah antara lain: *al-yaqinu la yazulu bi al-syakk, al-dhararu yuzalu, al-'adat muhakkamat* dan lain-lain. Al-qawaid al-fiqhiyyah atau legal maxim atau kaidah fiqh sesungguhnya adalah realisasi dari metode-metode istihsan, istislah dan urf. Baca

Dari sisi teknis ijtihad, fatwa MUI termasuk semi ijtihad istishlahi *(psudo al-ijtihad al-istishlahi)* yaitu ijtihad dengan menggunakan *ra'y* (akal) yang berpedoman pada norma dan ruh syariat sekaligus.[275] Secara harfiyyah, al-Qiyadah dan Gafatar tidak pernah disebut dalam sumber hukum Islam. Dari sisi ajarannya, keyakinan mereka bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits. Inilah yang penulis sebut sebagai semi ijtihad istishlahi.

C. Kebebasan Berkeyakinan versus Fatwa Sesat dan Menyesatkan

1. Analisis Hak Asasi Manusia

Dekralasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM) 1948 hadir dengan ambisi sangat besar *(ambisious agenda)* untuk memenuhi hak-hak dasar manusia,[276] meski dunia baru saja diguncang perang dunia II (PD II) yang menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan. Banyak negara yang menerapkan strategi politik minimalis untuk memenuhi tuntutan HAM yang tergambar dalam ungkapan: "apa yang paling dapat kita harapkan [untuk memenuhi kewajiban itu] *(the most we can hope for)*.[277] Hak-

---

Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hukum Model al-Qawaid al-Fiqhiyyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 60 dan seterusnya.

[275] Konsep ijtihad istishlahi mengacu pada Wahbah al-Zuhailiy, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 1040-41.

[276] Joshua Cohen, "Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For" dalam *The Journal of Political Philosophy*, Volume 12, Number 2, 2004, h. 190.

[277] *Ibid.*

hak dasar memang hak yang paling minimal untuk dipenuhi. Hal ini, tidak hanya membutuhkan kesanggupan[278] tapi juga kemauan untuk melaksanakan komitmen universal tersebut.

Dilema dan problem-problem yang dihadapi negara-negara dalam memenuhi HAM tersebut. Keadaan setiap negara tentu berbeda-beda, termasuk basis sosial, politik dan hukumnya, namun mereka diharuskan untuk memenuhi standar HAM yang sama. Problem yang lain, yang selalu dihadapi setiap negara adalah adanya kesenjangan antara HAM dalam teks *(human rights in the texts)* dan HAM di dalam konteks *(human rights in the contexs)*. Dalam keuniversalitasannya, HAM bersifat relatif, setidaknya relatif universal.[279]

Di negara di mana konsep Hak Asasi Manusia (HAM) dilahirkan, HAM telah menjadi instrumen hukum, politik, pendidikan, budaya dan gaya hidup. Sebagai nilai, konsep HAM telah merasuk ke dalam jiwa orang-orang Barat. Tetapi secara praktis dan implementasi, orang Barat juga memiliki problem yang sama seperti Indonesia. Kadang mereka sangat rasis dan diskriminatif terhadap perbedaan keyakinan di negerinya sendiri, tetapi sangat peka terhadap HAM di negara lain.

---

[278] Martha C. Nussbaum, Capabilites and Human Rights, dalam http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3391&context=flr.

[279] Jack Donnelly, "The Relative Universality of Human Rights," dalam Human Rights Quarterly, Volume 29, Number 2, May 2007, pp. 281-306.

Di Perancis, perempuan muslimah yang berhijab tidak mendapat penghargaan dan penghormatan yang sepantasnya dari negara. Perempuan muslimah dilarang berhijab di ruang publik seperti kantor dan lembaga pendidikan, padahal hijab merupakan bagian dari keyakinan agamanya. Kota Nice, Perancis, muslimah dilarang memakai baju renang khas muslimah (burkini) di sebuah pantai kota, tanpa alasan yang jelas. Burkini adalah simbol kebebasan, fleksibilitas dan kenyamanaan. Burkini merupakan pakaian alternatif yang ingin tampil lebih tertutup dengan berbagai alasan. Mungkin alasan agama salah satunya.[280]

Agama merupakan salah satu atribut pribadi, sebagaimana etnis, ras dan jenis kelamin. Sebagai fenomena alami, agama sering dijumpai di banyak tempat. Dalam definisinya yang longgar, agama adalah—termasuk kepercayaan yaitu keyakinan non-agama, misalnya ateisme, agnotisme dan kepercayaan lain asalkan kepercayaan tersebut berhubungan dengan agama.[281] Jadi, begitu luas definisi tentang agama—tak mungkin disepakati semua orang—[282]sehingga semua keyakinan

---

[280] Sri Rejeki, "Burkini yang Membebaskan," dalam Kompas, 25 September 2016.

[281] Deklarasi 1981 tentang Penghapusan segala Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi atas Dasar Agama atau Kepercayaan, sebagaimana dikutip Nella Sumika Putri, "Pelaksanaan Kebebasan Beragama di Indonesia (External Freedom) Dihubungkan Ijin Pendirian Tempat Ibadah," dalam http://dinamikahukum.fh.unsoed.ac.id/index.php/JDH/article/viewFile/183/131.

[282] Kompleksitas istilah dan definisi agama baca Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama* (Bandung: Mizan, 2004).

dan kepercayaan—apapun itu—hampir-hampir dikatakan sebagai agama.

Berdasarkan definisi itu, al-Qiyadah dan Gafatar adalah agama, entah merupakan sempalan agama-agama besar atau berdiri sebagai agama sendiri. Secara tidak konsisten, mereka mengambil ajaran dari agama Islam, Kristen dan Yahudi. Mereka tidak menyebut diri sebagai agama al-Qiyadah atau Gafatar. Mereka kadang mengaku menjadi pengikut Millah Abraham.

Implementasi prinsip dan substansi kebebasan berkeyakinan yang diuraikan dalam 8 (delapan) komponen utama[283] merupakan pekerjaan rumah bersama. Setiap orang bebas berpikir, berkeyakinan dan beragama, ini sudah menjadi nilai bersama. Setiap orang bebas memanifestasikan agama atau keyakinannya, masih merupakan catatan serius. Kebebasan satu atau sekelompok orang, bisa jadi bertentangan dengan kebebasan orang atau kelompok lainnya. Al-Qiyadah dan Gafatar memiliki problem di sini.

Al-Qiyadah dan Gafatar bukan aliran Islam, tetapi mereka menyinggung ajaran Islam dan memaknai islam sesuai keinginannya. Mereka merubah syahadat—suatu istilah yang khas milik umat Islam—menjadi syahadat menurut versi mereka. Mereka menyebut istilah shalat yang dinyatakan belum atau tidak wajib dilaksanakan sebelum tegaknya negara menurut versi mereka. Di sisi

[283] Siti Musdah Mulia, "HAM dan Kebebasan Beragama," dalam www.reformasikuhp.org/data/wp-content/uploads/2015/02/HAK-ASASI-MANUSIA-DAN-KEBEBASAN-BERAGAMA.pdf.

lain, ajaran Islam versi mayoritas bertolak belakang dengan ajaran al-Qiyadah dan Gafatar.

Apabila memperhatikan doktrin HAM, kebebasan berkeyakinan bersifat *non-derogable rights*, yakni negara tidak boleh mengurangi kebebasan berkeyakinan dalam keadaan apapun dan dengan alasan apapun. Kalaupun ada pembatasan, maka pembatasan yang dijinkan pada kebebasan eksternal hanyalah oleh undang-undang, dan itupun semata-mata demi kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban publik, kesehatan atau kesusilaan umum, serta dalam rangka melindungi hak-hak asasi dan kebebasan orang lain.

Indonesia bukan negara sekuler dan bukan negara agama. Indonesia meletakkan agama sebagai bagian dari urusan sipil dengan memisahkan urusan yang sakral dan yang profan dalam kehidupan publik sehingga negara hadir dalam kehidupan beragama warga negara.[284] Dalam bahasa Jimly Asshiddiqie, Negara ingin meletakkan konstitusi dan kitab suci secara seimbang dan menjalankannya secara harmonis.[285] Maunya Negara, keduanya sama-sama dihormati dan dijunjung tinggi. Masyarakat juga diharapkan memperlakukan keduanya secara terhormat dan tidak saling merendahkan.

---

[284] Alef Musyahadah Rahmah dan Tedi Sudrajat, "Penemuan Hukum In Concreto dalam Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan," dalam *Jurnal Dinamika Hukum* Vol.9, No. 2 Mei 2009.

[285] Djohan Effendi, 1999, "Jaminan Konstitusional bagi Kebebasan Beragama di Indonesia," dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT. Gramedia, 1999), h. 115-116.

Doktrin dan prinsip HAM, khususnya menyangkut kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB), dipastikan sangat melindungi dan menghormati setiap agama dan keyakinan sesorang. Negara Indonesia telah memiliki instrument untuk melindungi, menghormati, memenuhi dan mempromosikan kebebasan berkeyakinan itu. Dalam prinsip HAM, tidak ada istilah aliran menyimpang atau aliran sesat.

Norma kebebasan beragama dan berkeyakinan, seperti itulah adanya. Dunia internasional menjadikannya sebagai standart yang harus diikuti oleh setiap Negara. Meski kebebasan berkeyakinan berdampak sangat menyakitkan bagi pemeluk agama—antara lain karena agama dan ajaran serta simbol-simbolnya yang sangat diagungkan oleh pemeluknya, tiba-tiba 'dinistakan' atau diperlakukan seenaknya oleh orang lain—dan mereka tidak mampu membela kebenaran agamanya.

Inilah yang menyebabkan HAM ala Barat dipandang kurang memuliakan agama-agama dari kebebasan yang lebih identik dengan penodaan dan penistaan agama. Cara pandang Barat terhadap HAM adalah dari sudut kebebasan pribadi (individualism) dan pemisahan urusan agama dan Negara (sekularisme). Barat tidak peduli apakah kebebasan tersebut berdasar pada ilmu keagamaan yang berlaku atau tidak. Dalam konteks ini, al-Qiyadah dan Gafatar mendapatkan tempat untuk bebas mengekspresikan keyakinan yang mereka anut.

Fatwa sesat dan menyesatkan yang dikeluarkan MUI terhadap dua aliran tersebut lahir karena sudut pandang yang berbeda. Ia lahir bukan karena motif ingin

melindungi terhadap HAM-nya al-Qiyadah dan Gafatar. Sebaliknya, fatwa lahir justru hendak 'menyarankan' kebebasan yang dimiliki al-Qiyadah dan Gafatar karena kebebasannya dapat membahayakan aqidah umat Islam. Fatwa itu muncul karena ingin menjaga dan memastikan agar tidak terjadi kebebasan yang melukai pihak lain.

2. Analisis Maqashid al-Syariah

Tujuan disyariatkannya Islam *(maqashid al-syariah)* adalah untuk kemaslahatan seluruh makhluk. Beberapa ahli hukum Islam menyebut istilah *maqashid* sebagai pernyataan alternatif dari maslahat *(mashalih)*. 'Abd al-Malik al-Juwaini (1185 M) misalnya, menggunakan istilah *al-maqashid* dan *al-masalih al-*'ammah (kemaslahatan umum) secara bergantian. Begitu pula al-Ghazali (1111 M), ia letakkan *maslalah mursalah* (yakni kemaslahatan yang tidak disebut secara langsung dalam nash) dalam mengelaborasi maqasid. Najm al-Din al-Thufi (1216 M) mendefinisikan *maqashid* sebagai segala hal yang memenuhi kehendak sang Pembuat Syariat *(al-Syari)* yaitu Allah Swt.[286]

Dalam klasifikasi tradisional, ada 3 (tiga) level atau tingkatan maqashid, yaitu kebutuhan pokok atau primer *(daruriyyat)*, kebutuhan sekunder *(hajjiyyat)* dan kebutuhan kenyamanan *(tahsiniyyat)*. Kebutuhan primer menyangkut kepentingan mendasar (esensial) manusia yang wajib dipenuhi. Jika tidak terpenuhi maka keberadaan manusia

[286] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah* (Bandung: Mizan, 2015), h. 33.

akan terancam. Kebutuhan sekuder bukan merupakan kebutuhan primer sehingga terpenuhi atau tidaknya hanya menganggu kemudahan tidak sampai merusak kehidupan mereka. Kebutuan tersier lebih merupakan kebutuhan untuk kenyamanan bagi manusia.

Dalam kerangka kebutuhan pokok ini, al-Ghazali dan al-Syatibi mengenalkan *daruriyyat al-khamsat* atau *ushul al-khamsat* (lima kebutuhan pokok) yang wajib dijaga, yaitu menjaga agama *(hifdz al-din)*, menjaga jiwa *(hifdz al-nafs)*, menjaga harta *(hifdz al-mal)*, menjaga akal *(hifdz al-'aql)* dan menjaga keturunan *(hifdz al-nasl)*.[287] Kelima hal ini merupakan kebutuhan esensial yang tidak mungkin dihindari. Lima hal itu harus dijaga realisasi dan perwujudannya serta kelestariannya. Dengan bahasa lain, ia harus dijaga *(to protect)*, dipenuhi *(to fulfill)*, dan dipromosikan (*to promote)* kepada orang lain.

Menjaga dan melindungi *daruriyyat al-khamsat* (lima kebutuhan pokok) merupakan implementasi maqasid generasi pertama, memenuhinya merupakan maqashid generasi kedua dan mempromosikan merupakan maqashid generasi ketiga. Maqashid generasi ketiga mengandaikan telah tuntasnya implementasi maqashid generasi satu dan dunia. Dalam bahasa Auda, pemikiran maqashid telah bergeser dari maqashid tradisional menuju maqashid kontemporer, dari penjagaan dan perlindungan menuju pada pengembangan dan hak-hak asasi.[288] Tampaknya muara maqashid bertemu pada HAM, meski dibutuhkan kajian lebih lanjut.

---

[287] *Ibid,* h. 34.
[288] *Ibid,* h. 56.

Dari lima hal yang masuk kategori kebutuhan pokok di atas, satu hal diantaranya bersinggungan langsung dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB), yaitu menjaga agama *(hifdz al-din)*. dan menjaga akal *(hifdz al-'aql)*. *Hifdz al-din* dan *hifdz al-aqli* merupakan kebutuhan esensial manusia yang tidak mungkin diingkari. Keduanya ibarat wahyu dan akal. Keduanya saling membutuhkan dan melengkapi. Tanpa akal, wahyu tak berarti apa-apa. Tanpa wahyu, akal tak terbimbing nur ketuhanan.

Dalam pengertian tradisional, *hifdz al-din* mengacu pada pengertian al-Ghazali dan al-Syatibi yang seakar dengan pemikiran versi al-Amiri, yaitu "adanya hukuman bagi seseorang yang meninggalkan keyakinan yang benar"[289] atau hukuman bagi kemurtadan *(hadd al-riddah)*. Konsekuensinya, seseorang yang tidak melaksanakan rukun Islam dipandang telah meninggalkan keyakinan yang benar. Seseorang yang meyakini atau menghayati agama Islam secara berbeda, hal itu dipandang tidak menjaga agamanya.

Hifdz al-din dengan pengertian seperti di atas mulai dipertanyakan dan diinterpretasi ulang. Ushuliyyin kontemporer menawarkan cara pandang baru tentang konsep hifdz al-din ini. Ibn Asyur misalnya, memaknai *hifdz al-din* sebagai kebebasan berkeyakinan *(freedom of faiths)* atau kebebasan beragama *(freedom of religions)*.[290]

---

[289] *Ibid,* h. 59. Selengkapnya baca Abu al-Hasan al-Faylasuf al-'Amiri, *al-I'lam bi Manaqib al-Islam,* ed. Ahmad Gurab (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967).

[290] Jasser Auda, Op. Cit., h. 59.

Konsep *hifdz al-din* menurut pandangan tradisional sangat kental nunasa fiqhnya dan cenderung mengarah 'ke dalam' internal umat Islam. Seolah-olah, menjaga agama *(hifdz al-din)* berarti melaksanakan kewajiban agama. Jika tidak, orang tersebut dianggap murtad yang ada sanksi hukumnya.

Pengertian kontemporer tentang *hifdz al-din* lebih logis dan kontekstual. Menjaga agama bukan sekedar melaksanakan kewajiban agama (ke dalam), tapi juga menghormati orang lain yang berbeda agama (ke luar). Pengertian seperti ini—selain memenuhi ayat: "tiada paksaan dalam beragama" (QS, 2: 256)—tergambar dalam Piagam Madinah, yang merupakan jawaban nyata terhadap situasi sosial Madinah yang beragam agama dan keyakinan. Nabi Muhammad Saw sadar betul, sebagai nabi tugasnya 'hanya' berdakwah dan menyampaikan kebenaran Islam. Nabi tidak mungkin memaksa orang lain untuk memeluk agama Islam. Sebagai kepala Negara, Nabi Muhammad Saw melindungi dan menghormati penganut agama selain Islam. Toleransi beragama yang dipraktikkan Nabi Muhammad Saw merupakan wujud dari kemerdekaan dan kebebasan beragama. Piagam Madinah telah memberi jaminan kebebasan bagi orang Yahudi sebagai komunitas agama yang berbeda dan mewujudkan kerja sama sebaik mungkin dengan umat Islam.[291]

Ada satu hal lagi yang terkait dengan kebebasan beragama (sebagai pengejawantahan dari hifdz al-din),

[291] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bina Aksara, 1987), h. 2.

yakni menjaga akal *(hifdz al-'aql)*. Dalam pengertian tradisional, perlindungan akal terbatas pada semua perbuatan yang dapat merusak berfungsinya akal, seperti mengkonsumsi minuman keras atau narkoba.[292] Pengertian seperti ini tidaklah sah, namun kurang lengkap karena tidak mencakup keseluruhan perlindungan akal secara paripurna dan kontekstual.

Dalam makna kontemporer, perlindungan terhadap akal dimaknai lebih luas dan mendalam, meliputi pengembangan perjalanan ilmiah, perjalanan menuntut ilmu, melawan mentalitas taqlid dan mencegah mengalirnya tenaga ahli ke luar negeri.[293] Bila dikaitkan dengan HAM, perlindungan akal dapat diwujudkan dalam bentuk kebebasan berekspresi *(freedom of expression)* kebebasan akademik *(academic freedoms)* atau otonomi keilmuan. Dalam Islam, proses pencarian kebenaran ilmiah tidak hanya bertumpu pada kemampuan akal tetapi juga mengandalkan wahyu. Oleh karenanya, perbedaan kebebasan ilmiah antara perspektif HAM dan perspektif Islam terletak pada posisi wahyu di dalamnya.

Pada prinsipnya, penganut al-Qiyadah dan Gafatar bebas meyakini kebenaran ajarannya. Prinsip *la ikraha fi al-din* (tidak ada paksaan dalam agama, QS, 2: 25) harus ditegakkan dan oleh karena itu maka pengikutnya wajib dihormati. Penghormatan terhadap keyakinan mereka *(hifdz al-din)*, juga merupakan penghormatan terhadap kebebasan dalam berekspresi *(hifdz al-'aql)*. Dalam pengertian ini, sebagian besar umat Islam tidak dapat

[292] Jasser Auda, *Op. Cit.*, h. 57.
[293] *Ibid.*

menerimanya dengan sepenuh hati, karena masih terikat dengan konsep maqasid syari'ah yang lama, sedang sebagian yang lain menerimanya.[294]

Sepanjang al-Qiyadah dan Gafatar meyakini keyakinannya sendiri, MUI tidak berhak mengeluarkan fatwa sesat. MUI hanya memiliki relasi dengan kelompok-kelompok keagamaan yang berafiliasi dengan Islam. Kalau al-Qiyadah dan Gafatar mengajarkan ajaran 'agamanya' sendiri, tanpa menyinggung ajaran agama Islam, MUI tidak memiliki kewenangan untuk menyesatkan ajaran tersebut. Kenyataannya, al-Qiyadah dan Gafatar, mencomot ajaran agama Islam dan menjadikan umat Islam sebagai obyek rekrutmen organisasi tersebut. Inilah yang membuat MUI turun tangan (dengan mengeluarkan fatwa) menjaga akidah umat Islam. Fatwa MUI itu lebih tepat disebut sebagai ajakan dakwah kepada umat Islam sendiri, dan bukan merupakan pelanggaran terhadap kebebasan berkeyakinan terhadap anggota al-Qiyadah dan Gafatar. Kebebasan beragama yang tidak mendatangkan kemaslahatan, merupakan kebebasan beragama yang tidak sesuai dengan maqashid syariah.

---

[294] Perhatikan an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1996) dan A. Mashood Baderin, *International Human Right and Islamic Law,* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), sebagaimana dikutip Amin Abdullah, "Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fikih Sosial," dalam http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/viewFile/1602/1709, Volume 14 Nomor 1 Januari - Juni 2011, h. 36.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Munculnya aliran-aliran baru, khususnya yang bersinggungan dengan Islam, dalam lanskap kehidupan sosial-keagamaan bangsa Indonesia tidak mungkin dihindari. Masyarakat telah berubah begitu cepat seiring dengan lahirnya globalisasi yang ditunjang dengan kemajuan teknologi informasi dan terbukanya demokrasi. Lahirnya aliran baru itu, seperti al-Qiyadah dan Gafatar, dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti faktor sosial, politik dan juga agama. Al-Qiyadah dan Gafatar dipandang sebagai aliran baru yang fenomenal, disebabkan karena perkembangannya yang sangat cepat dengan jumlah pengikut cukup banyak.

Di sisi lain, al-Qiyadah dan Gafatar membawa ajaran baru yang merupakan gabungan dari ajaran Islam, Kristen dan Yahudi. Di antara ajaran-ajaran yang dikutip itu, ajaran Islamlah yang paling banyak ditafsirkan oleh mereka dengan tafsir yang berbeda dari kelaziman di kalangan umat Islam. Syahadat milik umat Islam diubah sedemikian rupa, rukun Islam dinyatakan tidak wajib dijalankan karena belum tegaknya negara yang mereka

cita-citakan. Yang lebih membuat umat Islam tersinggung adalah pengakuan pendiri al-Qiyadah, Ahmad Musadeq, sebagai nabi atau rasul. Berdasarkan hal ini, MUI mengeluarkan fatwa tentang al-Qiyadah dan Gafatar. Setelah dilakukan kajian, disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

Pertama, fatwa MUI menyatakan bahwa al-Qiyadah dan Gafatar adalah sesat dan menyesatkan. Sesat artinya ajaran yang dibawa oleh al-Qiyadah dan Gafatar itu tidak benar, menurut ajaran Islam ortodoks. Karena ajarannya tidak benar, maka jika disebarluaskan akan menyebabkan masyarakat tersesat. Sesat dan menyesatkan merupakan kategori dakwah agar masyarakat hati-hati dan tidak mengikuti ajaran tersebut. Orang-orang yang terlanjut mengikuti ajaran tersebut, diklasifikasi menjadi dua kategori. Apabila mengikuti dan mengimaninya maka mereka termasuk kategori murtad (keluar dari Islam). Apabila hanya mengikuti organisasi tersebut maka mereka segera kembali ke jalan yang benar (*taubat* dan *al-ruju' ila al-haq*).

Kedua, fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar menggunakan dalil-dalil al-Qur'an dan hadits. Khusus fatwa tentang Gafatar, selain al-Qur'an dan hadits, juga menggunakan dalil ijma dan qaidah ushul, dua dalil yang tidak ditemukan dalam fatwa al-Qiyadah. Fatwa tentang al-Qiyadah dan Gafatar merupakan fatwa *jama'i* (kolektif). Pada fatwa al-Qiyadah tidak disebutkan siapa yang meminta fatwa *(al-mustafti)*, sedang fatwa Gafatar yang meminta fatwa adalah Kejaksanaan Agung. Dari sisi jenis ijtihadnya, fatwa MUI

tentang al-Qiyadah dan Gafatar identik dengan ijtihad mutlak, yakni suatu ijtihad yang dilakukan sekumpulan ulama yang telah memiliki metode ijtihad sendiri.

Ketiga, dari sudut pandang HAM, fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar memiliki sudut pandang yang khas. HAM ala Barat identik dengan kebebasan yang sebebas-bebasnya, sehingga antara kebebasan dan penodaan atau penistaan tidak ada batasnya. Cara pandang Barat terhadap HAM berasal dari falsafah kebebasan pribadi (individualism) dan pemisahan urusan agama dan Negara (sekularisme). Barat tidak peduli apakah kebebasan tersebut berdasar pada ilmu keagamaan yang berlaku atau tidak. Dalam konteks ini, al-Qiyadah dan Gafatar mendapatkan tempat untuk bebas mengekspresikan keyakinan yang mereka anut.

Fatwa sesat dan menyesatkan yang dikeluarkan MUI terhadap dua aliran tersebut lahir karena sudut pandang yang berbeda. Ia lahir karena motif ingin melindungi HAM semua orang, baik anggota al-Qiyadah dan Gafatar maupun masyarakat pada umumnya. Fatwa muncul karena hendak mengembalikan al-Qiyadah dan Gafatar pada ajaran yang benar *(al-ruju' ila al-haq)*. Fatwa ini dimaksudkan untuk menjaga kebebasan berkeyakinan, agar mereka bisa membedakan antara aqidah yang benar dan keyakinan yang sesat. Agama memang merupakan obyek HAM, namun kebebasan berkeyakinan yang dimaksud bukanlah dengan menistakan dan menodai agama.

Dalam perspektif maqashid al-syariah kontemporer, perlindungan terhadap agama (hifdz al-din) dimaknai dalam konteks kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pada prinsipnya, penganut al-Qiyadah dan Gafatar bebas meyakini kebenaran ajarannya. Prinsip *la ikraha fi al-din* (tidak ada paksaan dalam agama, QS, 2: 25) ditegakkan dan oleh karena itu maka pengikutnya wajib dihormati. Penghormatan terhadap keyakinan mereka *(hifdz al-din)*, juga merupakan penghormatan terhadap kebebasan dalam berekspresi *(hifdz al-'aql)*. Dalam pengertian maqashid al-syariah, kebebasan berkeyakinan bukan untuk kebebasan itu sendiri yang tanpa batas. Kebebasan beragama yang dimaksud adalah kebebasan beragama yang mengandung kemaslahatan. Jika kebebasan beragama yang dipraktikkan hanya mengandung kemafsadatan, maka kebebasannya tersebut tidak memenuhi maqashid syariah.

B. Implikasi, Diskusi dan Rekomendasi

lstilah aliran sesat, ajaran menyimpang atau gerakan sempalan, sudah lama populer di lndonesia, sebagai sebutan untuk berbagai gerakan atau aliran agama yang dianggap aneh, alias menyimpang dari akidah, ibadah, amalan atau pendirian mayoritas umat. Istilah ini dipakai sebagai terjemahan dari sekte atau sektarian (*splinter group*), yang artinya berkonotasi negatif. Islam yang paling banyak melahirkan aliran sempalan dan sekaligus paling sering menerima dampak negatif, disebabkan karena posisinya yang mayoritas.

Dalam konteks di atas, diyakini Al-Qiyadah dan Gafatar bukanlah aliran sempalan terakhir yang lahir dan menarik perhatian masyarakat. Setelah dilarang oleh pemerintah, aliran ini tidak serta merta mati dan dan berhenti beraktivitas. Aliran yang memadukan misi sosial, politik, ekonomi dengan agama, biasanya memiliki energi hidup yang lebih panjang dan militan. Model aliran semacam itu lahir silih berganti, kadang-kadang menyerupai fenomena gunung es, kecil di permukaan besar di bawah.

Setiap kali muncul aliran seperti itu, umat Islam dan pemerintah dalam posisi dilematis. Ulama dan pemerintah paham betul bahwa kebebasan beragama dan berkeyakinan dijamin oleh konstitusi. Ia merupakan HAM yang tidak mungkin diingkari dengan alasan apapun. Dunia sangat sensitif dengan isu keyakinan seperti ini. Di lain sisi, kelahiran aliran menyimpang seperti duri dalam daging: menyakiti agama Islam yang sangat dihormati pemeluknya. Apabila tidak dicabut duri tersebut, akan menimbulkan permasalahan dan kerawanan sosial. Masyarakat resah karena agamanya dinodai oleh aliran baru tersebut. Setelah dilakukan studi, diusulkan rekomendasi berikut ini.

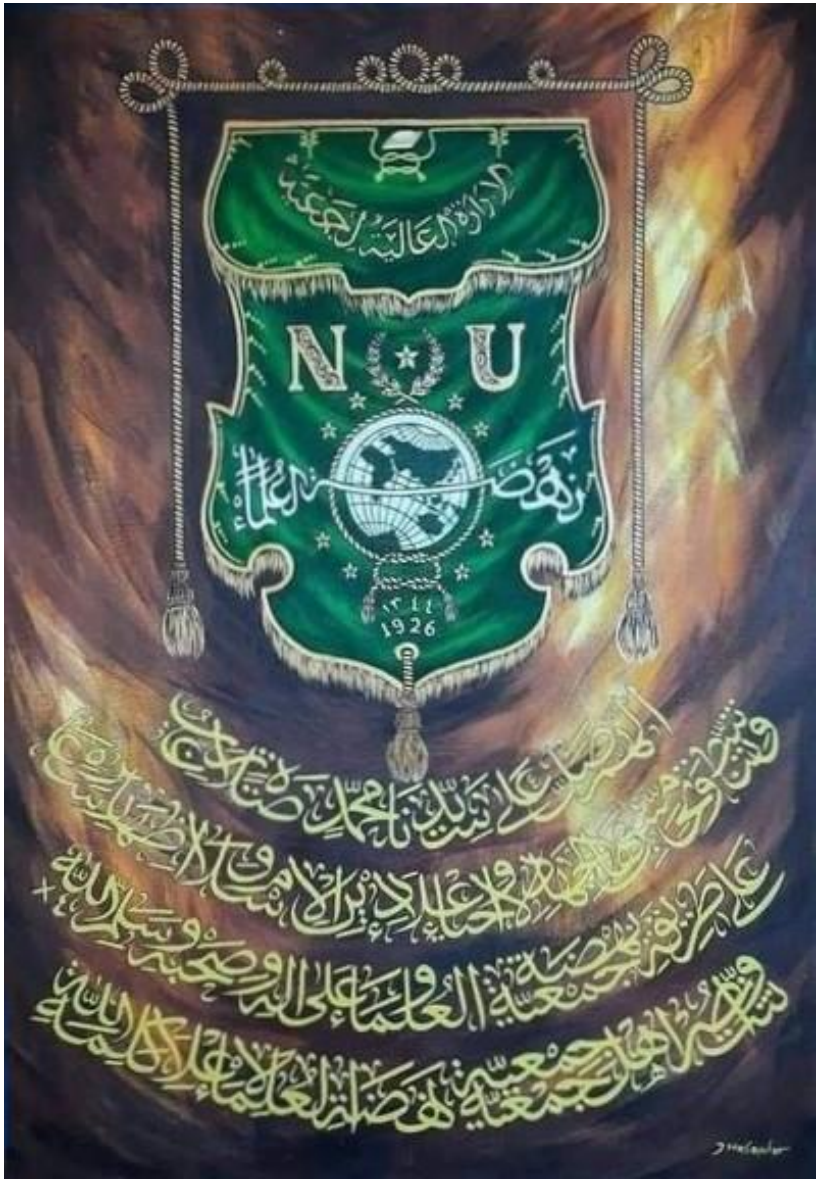
Bagi pemerintah dan DPR, memiliki undang-undang (UU) yang khusus mengatur perlindungan dan jaminan kebebasan beragama merupakan keharusan. UU ini menjadi pedoman bagaimana menghadapi aliran-aliran menyimpang, yang seringkali menimbulkan dampak sosial yang rumit. Kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak pernah berdiri sendiri, dan selalu berkorelasi dengan

masyarakat luas. Panggung kebebasan sangat sering menimbulkan ketidaktertiban di masyarakat sehingga peran negara sangat penting untuk mengaturnya. Dengan UU tersebut pemerintah tidak dapat dikriminalisasi sebagai pelanggar HAM. Karena itu diusulkan agar pemerintah dan DPR segera menuntaskan pembahasa RUU Perlindungan Umat Beragama sebagai payung hukum dan aturan organik Pasal 29 UUD 1945.

Bagi umat beragama di Indonesia, khususnya umat Islam yang paling sering dijumpai aliran sempalan dalam agama ini, kedewasaan beragama merupakan pekerjaan rumah yang belum tuntas. Umat Islam sering menjadi korban dan obyek rekrutan aliran sempalan baru. Dengan tingkat pendidikan terbatas dan persoalan ekonomi yang membelit kehidupan sehari-hari, membuat mereka mudah dipengaruhi oleh ajaran-ajaran baru yang menawarkan harapan baru pola. Aqidah umat sering tergadaikan dan terkorbankan. Dalam rangka untuk menjaga akidah umat ini, MUI sering bersikap tegas dengan mengeluarkan fatwa yang identik sesat dan menyesatkan. Fatwa ini dianggap sumber persoalan dalam penanganan masalah aliran sempalan. Namun, dalam konteks internal, inilah cara MUI untuk menjaga aqidah umat, yang secara eksternal dipandang bertentangan dengan HAM. Dalam konteks ini, perlu ada dialog terus-menerus antara ulama dengan pemerintah, ulama dengan aktivis HAM, ulama dengan kelompok-kelompok menyimpang agar ditemukan solusi yang proporsional. Sebagai lembaga agama, MUI tidak ingin dicap sebagai pelanggar kebebasan beragama. Sebaliknya, bagi pengikut kebebasan

beragama, kebebasan yang mereka yakini hendaknya tidak menodai keyakinan orang lain.

Studi tentang al-Qiyadah dan Gafatar ini merupakan studi penjajakan yang masih masih lubangnya di sana-sini. Studi ini khusus menyoroti dua aliran menyimpang tersebut, sisi fatwa MUI dan ajaran-ajaran yang dikembangkan. Perspektif lain masing dibutuhkan untuk menemukan jawaban yang komprehensif dan mendalam terkait fenomena aliran ini. Dari sisi sosial dan politik misalnya, dua perspektif ini sangat menarik digunakan karena adanya cita-cita politik dalam ajaran dan gerakan al-Qiyadah dan Gafatar ini. Dugaan peneliti, al-Qiyadah dan Gafatar masih hidup bila ditinjau dari ajaran dan aktivitas sosial-ekonominya. Lebih-lebih ikatan emosional antar anggota begitu kuat berkat dukungan ideologi yang diduga berkiblat ke sosialisme.


N U
1926

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin, "Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fikih Sosial," dalam http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/viewFile/1602/1709, Volume 14 Nomor 1 Januari - Juni 2011, h. 36.

Abdullah, Amin, *Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

AG, Muhaimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal* (Jakarta: Logos, 2001).

Akaha, Abduh Zulfikar, *Al-Qur'an dan Qiroat* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996).

Al-'Amiri, Abu al-Hasan al-Faylasuf, *al-I'lam bi Manaqib al-Islam,* ed. Ahmad Gurab (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967).

al-Andalusi, Ibn Hazm, *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi,* juz IV, (al-Mu'asasah al-Arabiyah li Dirasah wa al-Nasyr, 1981).

al-Faruqi, Isma'il Raji, *Tauhid* (Bandung: Pustaka, 1988).

Al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul,* vol. 2 (Lebanon: Dar al-Huda, 1994).

Allawi, Ali A., *Krisis Peradaban Islam: Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total* (Bandung: Mizan, 2015).

Al-Qaradawi, Yusuf, *al-Fatwa Baina al-Indlibat wa al-Tasayyub* (Cairo: Dar al-Shahwah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1988).

al-Shawi, Shalah, *Madkhal ila Tarsyid al-'Amal al-Islamy*, (tp: al-Afaq al-Dauliyyah lil-I'lam, 1993).

Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid I, (Kairo: Mustafa Muhammad,t.th).

Al-Zuhailiy, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1986).

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an,* (Yogyakarta: FKBA, 2001).

Arifin, Syamsul, Diskursus Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia: Perspektif Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan," dalam ejournal.umm.ac.id, Vol. 14, Nomor 2, Juli – Desember 2011.

Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Qur'an,* terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997).

Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Pengantar Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).

Asy-Syaukani, Luthfi, "Fatwa and Violence in Indonesia," dalam *Journal of Religion and Society,* Volume 11 (2009).

Auda, Jasser, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqashid Syariah: Pendekatan Sistem* (Bandung: Mizan, 2015).

Azra, Azyumardi, "Antisipasi Gafatar dan Kultus," dalam *Kompas* edisi 15 Januari 2016.

Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1999).

Azra, Azyumardi, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

Bahar, Safroedin, *Konteks Kenegaraan HAM*, (Jakarta: Sinar Harapan, 2002).

Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996).

Baqir, Zainal Abidin, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama 2012,* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2013).

Baso, Ahmad, *Islam Pasca-Colonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005).

Beatty, Andrew, "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan," dalam *The Journal of the Royal Antropological Institute*, 2, tahun 1996.

Becking, Bob, (ed.), *Orthodoxy, Liberalism and Adaptation: Essay on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives* (Leiden: Brill, 2011).

Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Usaha Nasional, 1993).

Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982).

Bruinessen, Martin van, "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 1 Tahun 1992.

Burhanuddin, Jajat, *Ulama Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2013).

Caeiro, Alexandre, "The Shifting Moral Universe of the Islamic Tradition of *Ifta'*: A Diachronic Study of

Four *Adab al-Fatwa* Manuals," *The Muslim World*, 96, (October 2006), 661-685.

Cohen, Joshua, "Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For" dalam *The Journal of Political Philosophy*, Volume 12, Number 2, 2004.

Connoly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Coulson, Noel J., *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969).

Creswell, John W., *Research Design: Qualitative & Quantitative Approaches* (Thousand Oaks-London-New Delhi: SAGE Publications, 1994).

Crouch, Melissa, "*Judicial Review and Religious Freedom: The Case of Indonesian Ahmadis",* dalam https://sydney.edu.au/law/slr/slr_34/slr34_3/SLRv34no3Crouch.pdf, dan "*Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyyah,*" http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/ Indonesia_Militant_ Islam_and_ Ahmadiyah_O. pdf

Crouch, Melissa, *Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyah: Origins and Implication,* (Center for Islamic Law and Society, Melbourne Law School).

Denny, F. Mathewson, "The Fundamentalism Project: An Islamic Studies Scholar's Perspective," dalam *Religious Studies Review,* vol. 24, No. 1, 1998.

Dirk, Jeral F., *Salib di Bulan Sabit*, terj. Ruslani (Jakarta: Serambi, 2004).

Djamaluddin, M. Amin, *Capita Selekta Aliran-Aliran Sempalan di Indonesia*, (Jakarta: LPPI, 2003).

Donnelly, Jack, "The Relative Universality of Human Rights," dalam Human Rights Quarterly, Volume 29, Number 2, May 2007.

Effendi, Djohan, 1999, "Jaminan Konstitusional bagi Kebebasan Beragama di Indonesia," dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT. Gramedia, 1999).

Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).

Endarmoko, Eko., *Tesaurus Bahasa Indonesia* (Jakarta: GPU, 2006).

Ernst, Carl W., *Pergulatan Islam di Dunia Kontemporer: Doktrin dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2016).

Faydh Allah, Muhammad Fawzi, *al-Ijtihad fi al-Syariat al-Islamiyyat* (Kuwait: Maktabah Dar al-Turats, 1984).

Federspiel, Howard M., *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996).

Federspiel, Howard M., The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia, dalam *Indonesia,* No. 10, Tahun 1970.

Fuller, Graham E., *Apa Jadinya Dunia tanpa Islam? Sebuah Narasi Sejarah Alternatif* (Bandung: Mizan, 2014).

Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

Ghafur, Waryono Abdul, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Ath-Thabathaba'i,* Disertasi Tidak Diterbitkan (Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga, 2008).

Gibb, H.A.R., *Aliran-aliran Moderen dalam Islam* (Jakarta: Rajawalipress, 1996).

Gillepse, Piers, "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism dalam http://jis.oxfordjournals.org/content/18/2/202.short.

Hallaq, Wael B., "From Fatwa to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society,* 1, 1 (1994).

Haris, Syamsuddin, *PPP dan Politik Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1991).

Harun, Salman, et. All, "The Religious Expression in Indonesia: From Orthodoxy of Muslim to Splinter and Radicalism," dalam www.ssrn/link/OIDA-Intl-Journal-Sustainable-Dev.html.

Haryanto, Joko Tri, *Gerakan dan Ajaran al-Qiyadah al-Islamiyyah di Yogyakarta*, Laporan Penelitian (Semarang: BLAS, 2008).

Hashemi, Nader, *Islam, Sekularisme dan Demokrasi Liberal: Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim* (Jakarta: Gramedia, 2011).

Hasyim, Syafiq, "The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom" dalam *Irasec's Discussion Papers,* No. 12, Desember 2011, www.irasec.com.

Hasyim, Syafiq, "*The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia) and Religious Freedom,*" dalam IRASEC, Desember 2011. http://www.irasec.com/documents/fichiers/47.pdf

Hawary, Mahful M., *Teologi Abraham: Membangun Kesatuan Iman Yahudi, Kristen dan Islam* (Jakarta: Fajar Madani, 2009).

Hidayatulloh, Furqon Syarief, "*Strategi Pencegahan dan Penanganan Penyebaran Aliran Sesat di Indonesia: Studi Kasus di IPB,*" dalam Jurnal Analisis, Vol. XIII, No, 2, Desember 2013. http://ejournal.iainradenintan.ac.id /index.php/analisis/article/view/233/179.

Hill, Michael, "Sect" dalam Mircea Eliade, *Encyclopaedi of Religion,* Vol. 13th (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1996).

Hooker, M.B., *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* (Crown Nest: Allen and Unwin, 2003).

Hosen, Nadirsyah, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975 – 1998)," dalam *Journal of Islamic Studies*, 15: 2, Tahun 2004.

Hosen, Nadirsyah, "Fatwa and Muftis" dalam Ann Black, Hossein Ismaeili, dan Nadirsyah Hosen, *Modern Perspectives on Islamic Law,* (Edward Elgar Pub, 2015).

Husaini, Adian, *Pluralisme: Haram! Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2005).

Ibn Asyur, Muhammad Thahir, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah,* (Yordania: Dar al-Nafa'is, 2001).

Ichwan, Moch Nur, "'Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Soeharto," dalam *Islamic Law and Society*, Leiden, 2015.

Ida, Rachma, "Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif" dalam Burhan Bungin, ed., *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).

Izutsu, Toshihiko, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993).

Jafri, S.H.M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam,* (Longman Group LTD, 1979).

Jaiz, Hartono Ahmad, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, (Pustaka Kautsar, Jakarta, 2005).

Kamali, Mohammad H., "Freedom of Expression in Islam: An Analysis of Fitnah," dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences,* 10:2.

Kaptein, Nico J.G., "The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," dalam Arch. de Sc. soc. des Rel., 2004, 125, (janvier-mars 2004).

Kartodirdjo, Sartono, *Ratu Adil,* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984).

Khallaf, 'Abd al-Wahhab, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: al-Haramain,1425 H).

Kholiludin, Tedi, "Kebebasan Beragama, HAM dan Diskursus "Agama Resmi" di Indonesia," dalam www.jurnal.elsaonline.com/ April 2015.

Kuntowidjoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Cet. VIII; Bandung: Mizan, 1998).

Kurdi, "Hermeneutika al-Qur'an Abu Hamid al-Ghazali," dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: eLsaq Press, 2010).

Kusuma, Mulyana W., "Hukum dan HAM: Suatu Pemahaman Kritis (Bandung: Alumni, 1981).

Langaji, Abbas, "Dinamika Aliran Keagamaan Sempalan: Tinjauan Perspektif Sosiologi Agama" dalam *Conference Proceeding* AICIS XII.

Langer, Robert dan Udo Simon, "*The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies,*" dalam Die Welt des Islam 48, 2008.

Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Madkur, Muhammad Salam, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Mishriyyah, 1984).

Mas'ud, Abdurrahman, "Sunnism and Orthodox in the Eyes of Modern Scholars," dalam *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies,* No. 61, Tahun 1998.

Mas'ud, Muhammad Khalil, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* (Surabaya: al-Ikhlas, 1995).

Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2012).

Mesiyyakh, Ahmad, *Memahami dan Menyikapi Tradisi Tuhan, Kebangkitan yang Dibenci tapi Dirindukan,* cet. I, (Dermaga Wacana, 2008).

Mozaffari, Mehdi, *Fatwa, Violence and Discourtesy* (Aarhus: Aarhus University Press, 1998).

Mudzhar, MA., "Social History Approach to Islamic Law," dalam *Al-Jami'ah*, Nomor 61 Tahun 1998, h. 78-88.

Mudzhar, Muhammad Atho, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975 – 1988* (Jakarta: INIS, 1993).

Mufrodi, Ali., *Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia*, Disertasi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1994).

MUI, *Mengawal Aqidah Umat: Fatwa MUI tentang Aliran-aliran Sesat di Indonesia,* (Jakarta: Sekretariat MUI,).

Muladi, "Menggali Kembali Pancasila Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Hukum Indonesia," Makalah dalam Seminar Nasional *Menggagas Ilmu Hukum Progressif Indonesia*, Kerjasama IAIN Walisongo dengan PDIH Undip, tanggal 8 Desember 2004.

Muladi, *Demokratisasi, Hak Asasi Manusia dan Reformasi Hukum di Indonesia* (Jakarta: The Habibie Center, 2002).

Mulder, Niels, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

Mulia, Siti Musdah, "HAM dan Kebebasan Beragama," dalam www.reformasikuhp.org/data/wp-content/uploads/2015/02/HAK-ASASI-MANUSIA-DAN-KEBEBASAN-BERAGAMA.pdf

Mulkhan, Abdul Munir, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000).

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UIP, 1986).

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985).

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI-Press, 1986).

Nottingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat,* Cet. VII, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997).

Nugraha, Arifin Surya, *Aliran-aliran Sesat di Indonesia,* (Yogyakarta: Banyumedia, 2007).

Nuruddin, Amiur, *Ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawalipers, 1991).

Nussbaum, Martha C., Capabilites and Human Rights, dalam http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3391&context=flr.

Pulungan, J. Suyuthi, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994).

Putri, Nella Sumika, "Pelaksanaan Kebebasan Beragama di Indonesia (External Freedom) Dihubungkan Ijin Pendirian Tempat Ibadah," dalam http://dinamikahukum.fh.unsoed.ac.id/index.php/JDH/article/viewFile/183/131.

Rachman, Budhy Munawar, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 2010).

Rahmah, Alef Musyahadah dan Tedi Sudrajat, "Penemuan Hukum In Concreto dalam Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan," dalam *Jurnal Dinamika Hukum* Vol.9, No. 2 Mei 2009.

Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bina Aksara, 1987).

Rahmat, Jalaluddin, "Pengantar," dalam *Kamus Filsafat,* (Bandung: Rosdakarya, 1995).

Razi, Naseem, "Fatwas as a Non-State Legal System: A Critical Analysis from the Perspective of Pakistani Society," dalam *Journal of Islamic Studies and Culture*, December 2014, Vol. 2, No. 4.

Rejeki, Sri., "Burkini yang Membebaskan," dalam Kompas, 25 September 2016.

Riadi, M. Erfan, "Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisi Yuridis-Normatif)," dalam *Jurnal Ulumuddin,* Vol. VI, Tahun IV, Januari-Juni 2010.

Rokhmad, Abu, "Negara dan Kebebasan Beragama Perspektif Filsafat Politik Hukum Islam (Siyasah Syar'iyyah)," dalam *Jurnal Ihya Ulum al-Din,* Vol. 15, Number 2, December 2013.

Rokhmad, Abu, "Otonomi Keilmuan dan Kaitannya dengan Hak Asasi Manusia (HAM)," dalam *Jurnal Ihya Ulum al-Din,* Vol. 7, Number 2, Dec 2005.

Rokhmad, Abu, *Ideologi dan Gerakan Dakwah Salafi-Wahabi* (Semarang: Rasail, 2011).

Rokhmad, Abu, *Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura: Perspektif Sosiologi Hukum* (Semarang; LP2M UIN Walisongo, 2014).

Rokhmad, Abu, Ushul *Fiqh: Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Semarang: Varos MU, 2016).

Saleh, Abdul Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hukum Model al-Qawaid al-Fiqhiyyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

Saleh, Fauzan, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century: A Critical Study* (Leiden: Brill, 2001).

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1975).

Setiyono, Joko, *Pertanggungjawaban Komando (Command Responsibility) dalam Pelanggaran HAM Berat (Studi Kasus Kejahatan terhadap Kemanusiaan di Indonesia* (Semarang: PDIH Undip, 2009).

Sinanovic, Ermin, "The Majority Principle in Islamic Legal and Political Thought," dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 15, No. 2, 237-256, 2004.

Smith, Wilfred C., *Memburu Makna Agama* (Bandung: Mizan, 2004).

Suaedy, Ahmad, dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

Syam, Nur, "Membangun Kebersamaan Menuai Kerukunan," dalam nursyam.uinsby.ac.id.

Syam, Nur, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2015).

Vahed, Goolam, "Contesting Orthodoxy: The Tabligi-Sunni Conflict among South African Muslim in the 1970s and 1980s," dalam *Journal of Muslim Minority Affairs,* Vol. 23, 2003, Issue 2.

Wahid, Abdurrahman, "Perihal Gerakan Sempalan Islam," dalam *Tempo*, 25 April 1981.

Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: Wahid Institute, 2006).

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* Fourth Edition (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979).

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Germany: Otto Harrassowitz, 1979).

Wilson, M. Brett, 'The Failure of Nomenclature: the Concept of Orthodoxy in the Study of Islam," dalam *Comparative Islamic Studies*, 2007, h. 171.

Woodward, Mark R., "The Grebeg Maulud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," dalam *Journal of Ritual Studies*, 1991.

www. Wikipedia.org/wiki/al-qiyadah al-Islamiyyah. Akses tanggal 15 September 2016.

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr, tt).

Zulian, Pradana Boy, *Fatwa in Indonesia: An Analysis of Dominant Legal Ideas and Modes of Thought of Fatwa-Making Agencies and Their Implications in the Post-New Order Period* (Singapore: NUS, 2015).

RIWAYAT HIDUP

Abu Rokhmad lahir di Desa Karanganyar, Kecamatan Welahan, Kabupaten Jepara pada 7 April 1976. Ia anak ketujuh dari tujuh bersaudara, buah hati dari pasangan suami-isteri Musaki dan Kusriyah. Bapak dan ibunya tidak pernah mengenyam pendidikan formal, meski setingkat Sekolah Rakyat (SR) sekalipun.

Pendidikan dasar diselesaikan di SD Inpres di kampungnya pada 1987. Setelah itu, ia hijrah ke Rembang mengikuti kakaknya yang nomer tiga (alm. H. Subakir). Di sana ia menempuh pendidikan menengah di Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah Mu'allimin dan Mu'allimat Rembang. Selama sekolah di madrasah Aliyah, ia juga menjadi merbot masjid dan menjadi guru TPQ.

Pernah ikut *ngaji* sebentar di PP. Darul Ulum Sidowayah Rembang dan PP. Raudhatut Thalibin Rembang. *Nyantri* yang sesungguhnya justru dengan kakaknya sendiri. Selama tujuh tahun di Rembang, setiap bakda Subuh, ia ngaji sorogan dengan kakaknya tersebut. *Allahummagfirlahu*.

Selepas menempuh pendidikan menengah (1993/ 1994), ia berhenti setahun setelah harapannya untuk memperoleh beasiswa dari LIPIA Jakarta kandas. Ia menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Syariah

Universitas Muhammadiyah Surabaya pada 1999. Pada tahun itu juga, ia mendaftar menjadi mahasiswa PPS Universitas Muhammadiyah Malang dan lulus tahun 2001. Tahun 2004, ia masuk program doktor ilmu hukum Universitas Diponegoro dan lulus tahun 2010. Tahun 2013 pernah mengikuti *post doctoral research* di Australia dan 2018 mengikuti training penulisan jurnal internasional di Malaysia.

Menikah dengan Faizah Cholil Tsuqoibak pada 2001. Kini ia dikarunia tiga putra-putri: M. Faza Rokhmat Qanatah (2002), Hanna Rokhmat Thuraimah (2004) dan M. Alaik Rokhmat Wutsqan (2015). Semoga mereka bisa meniru mbah-mbah buyutnya, atau kakeknya, atau pakdenya. Kalau tidak, mungkin mereka mau menerima abahnya sebagai panutan dan contoh dalam hidupnya.

Ia aktif menulis dan mencintai pekerjaannya sebagai dosen di FISIP UIN Walisongo. Menulis di koran dilakoni sejak 1999 dan artikel pertamanya (berupa resensi buku) dimuat di koran nasional Kompas. Suara Merdeka, Jawa Pos, Koran Sindo, Wawasan dan koran lokal lainnya hingga sekarang menjadi tempat menuangkan idenya.

Minat menulisnya kini semakin serius sehubungan dengan tuntutan profesi yang dijalaninya. Buku dan sekaligus riset pertamanya berjudul *Hermeneutika al-Ibriz (2004),* saat menjadi dosen muda. Berturut-turut ia menulis buku *Fiqh Tanah dan Land Reform* (2006), *Paradigma Resolusi Konflik Agraria* (2008), *Konflik Tanah Hutan Negara dan Resolusinya Perspektif Hukum Islam* (2009), *Visi Islam tentang Mediasi Sengketa Tanah* (2010), *Ideologi dan Gerakan Salafi-Wahabi* (2011), *NU dan Politik* (2012), *Pemikiran Hukum Progressif Satjipto Rahardjo* (2012),

Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura (2014), dan *Ushul Fiqh: Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (2016), dan *Teori Politik Integratif* (2017).

Selain buku-buku di atas—yang hampir semuanya merupakan hasil riset—beberapa penelitian yang pernah dilakukan adalah *Transjender dan Identitas Sosial* (riset kolektif yang ditulis tahun 2007), *Pandangan Kiai dan Santri tentang Akar Radikalisme Islam di Semarang* (2010), *Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Islam Radikal pada SMA di Semarang* (2011), *Islam dan Negara di Era Reformasi* (2012), *Land Acquisition Law in Australia: An Islamic Law Perspective* (2013), *Hukum Penyebaran Agama dan Implementasinya di Kota Semarang* (2014), *Implementasi Biaya Nikah Pasca PP No. 48 Tahun 2014 (Studi Kasus di Semarang)* (2015) dan *Islam dan Aliran Menyimpang: Studi tentang Fatwa MUI tentang al-Qiyadah dan Gafatar* (2016), dan Konflik Sumber Daya Alam di Pegunungan Kendeng Rembang (2017). Ia memiliki tiga artikel ilmiah yang telah diterbitkan di jurnal internasional.

Selain menekuni dunia akademik, ia juga aktif berorganisasi sosial-kemasyarakatan. Sampai sekarang ia aktif sebagai sekretaris Komisi Hukum MUI Jawa Tengah (2016-2021), menjadi anggota Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Jawa Tengah, Koordinator Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) Perwakilan Jawa Tengah.

Pengalaman di birokrasi kampus dimulai dari bawah. Pernah menjadi sekretaris Laboratorium Dakwah (2007-2011), Ketua Program Studi Magister Ilmu Falak (2011), Sekretaris Program Studi Magister Studi Islam (2012-2013), Wakil Dekan Bidang Akademik dan

Pengembangan Lembaga (2014-2015) Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Walisongo dan Wakil Dekan Bidang Keuangan, Perencanaan dan Umum (2016-2019) FISIP UIN Walisongo.

Kini ia tinggal di Ngaliyan Semarang. Ia bisa dihubungi lewat akun facebook, twitter, istagram dan email:aburokhmad@walisongo.ac.id.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Islam & Aliran Menyimpang

Perspektif HAM dan Maqashid al-Syariah

Lanskap kehidupan sosial-keagamaan-keyakinan bangsa Indonesia telah berubah seiring dengan perubahan masyarakat yang sangat cepat. Ditunjang dengan globalisasi, kemajuan teknologi informasi dan terbukanya era demokrasi, Indonesia betul-betul menjadi pasar raya ideologi yang sangat potensial dan menggoda masyarakat untuk mengikutinya. Gelombang reformasi yang identik dengan kebebasan, dimanfaatkan oleh banyak pihak, termasuk kelompok radikal dan aliran menyimpang dari ajaran induknya. Kelompok dan aliran ini akan tumbuh subur pada masyarakat yang masih bergelut dengan kemiskinan, ketidakadilan, dan kebodohan.

Salah satu aliran fenomenal dan sempat menyita perhatian publik di awal 2016 adalah Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar). Ia memiliki hubungan dan merupakan kelanjutan dari al-Qiyadah al-Islamiyyah pimpinan Ahmad Musaddeq. Al-Qiyadah al-Islamiyyah langsung memantik reaksi keras dari masyarakat. Ajaran-ajarannya dipandang sesat karena menyimpang dari ajaran Islam pada umumnya. Oleh karena itu MUI mengeluarkan fatwa jika kedua aliran tersebut adalah sesat dengan tiga kepentingan sekaligus, yaitu terjaganya akidah umat Islam, tegaknya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) seraya tetap mempertahankan hak asasi dan kekebasan berkeyakinan masyarakat. MUI sebagai institusi keulamaan (ulama institution) berkewajiban ikut serta menjaga ketertiban dan kedamaian masyarakat dari sisi keagamaan melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan. Fatwa merupakan salah satu hasil ijtihad ulama, di samping fiqh, qanun (undang-undang) dan qadha (putusan pengadilan).

Meskipun begitu fatwa MUI tersebut dipandang memenjarakan pikiran dan menjadi faktor krimonogen untuk kasus kebebasan beragama yang makin meningkat. Fatwa MUI diduga cenderung membawa umat Islam Indonesia lebih dekat dengan paham ortodok. Bahkan ada yang berpendapat lebih provokatif karena menduga ada hubungan antara fatwa dengan kekerasan di Indonesia.

Salah satu tesis buku ini adalah akan menguji apakah betul fatwa MUI mampu menjadi faktor tunggal terjadinya kekerasan? Bukankah kekerasan bernuansa agama faktor penyebabnya tidaklah tunggal dan sangat kompleks? Apakah kedekatan dengan ortodoksi dipandang kurang tepat atau justru banyak mengandung maslahat? Tesis-tesis di atas akan dihubungkan dengan fatwa MUI yang berkaitan dengan aliran sempalan baru (al-Qiyadah al-Islamiyyah dan Gafatar).

Varos MU
Wates Ngaliyan Semarang
Email: rndmediasemarang@gmail.com

ISBN 978-602-70442-8-9
9 786027 044289